Hegels Pädagogik

dargestellt im Anschluß an sein philosophisches System.

Inaugural-Dissertation,

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Paul Ehlert,

Seminarlehrer zu Rinteln a. W.

Stuttgart.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

1912.

Von der Fakultät genehmigt am 22. Juli 1911.

Bemerkung: Der 2. und 3. Hauptteil der vorliegenden Arbeit erscheint in der vollständigen Ausgabe in Buchform.

Inhaltsübersicht.

Zweiter Teil.

Dritter Teil.

Benutzte Hilfsmittel.

Hegels Werke, vollständige Ausgabe[1]), insbesondere:
Band III und V; Wissenschaft der Logik (1833, 1834);
Band VI, VII, 1 (2. Auflage 1843, 1847 } Enzyklopädie[2]);
Band VII, 2 (1. Auflage 1845) }
Band VIII; Philosophie des Rechts (1833)[3]);
Band X, 1—3; Vorlesungen über die Ästhetik (1835, 1837, 1838);
Band XI, XII; Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1832);
Band XIII, XIV, XV; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1833, 1833, 1836);
Band XVI; Vermischte Schriften: Hegels Gymnasialreden (1834);
Band XVIII; Philosophische Propädeutik (1840)[4]).

Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgegeben von G. Lasson, 1905[5]).
Hegels Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von G. Lasson, 1907[6]).
Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von G. Lasson, 1911[3]).
Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von F. Brunstäd (Reclam 1907)[7]).
Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Karl Hegel, 1887 (Werke XIX)[8]).
Hegels System der Sittlichkeit, herausgegeben von G. Mollat, 1893.
Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, 1907.
Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht (1853, 1854)[9]).

K. Rosenkranz, Hegels Leben, 1844.
W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. Abhandlung der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905.
H. Eber, Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie. Diss. Straßburg 1909.
M. Rubinstein, Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. Kantstudien XI, 40—103 (1906).
Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, deutsch von Büchler, 1909.

---

[1]) Die Bände sind durch die römischen Ziffern zitiert (III, V, VI, VII, 1, VII, 2 usw.). — [2]) Diese Ausgabe ist nur für die Zusätze benutzt worden. — [3]) Zitiert: R. — [4]) Zitiert: Prop. XVIII. — [5]) Zitiert: E. — [6]) Zitiert: Phän. — [7]) Zitiert: G. — [8]) Zitiert: Briefe Nr. . . . — [9]) Zitiert: Th. I, Th. II, 1, Th. II, 2, Th. III.

Einleitung.

In seinem „Leben Hegels" hält es Rosenkranz für nötig, den Philosophen gegen Angriffe seiner Zeitgenossen in Schutz zu nehmen, die aus dem Fehlen eines Lehrbuches der Ethik und der Pädagogik unter den Werken Hegels den Schluß zogen, daß „der Begriff der Moralität und Erziehung von ihm ignoriert oder gar vernichtet sei". Damit meinten sie den Unwert seiner Philosophie bewiesen zu haben. Demgegenüber weist Rosenkranz auf Hegels Philosophie des Rechts hin, in der jene Gebiete eine eingehende Darstellung gefunden hätten, und ebenso auf die Gymnasialreden, in denen Hegel Rechenschaft über seine Amtsführung als Leiter des Ägidiengymnasiums in Nürnberg gibt und in knappen Zügen seine pädagogischen Grundanschauungen vorführt. Wie aus seinem Briefwechsel mit Niethammer hervorgehe, habe Hegel damals sogar die Absicht gehabt, eine Staatspädagogik zu schreiben[1]. — Angeregt durch die reiche Ausbeute an Material, die er bei Gelegenheit seiner Übungen im pädagogischen Seminar aus Hegels Schriften gewonnen hatte, unternahm etwa gleichzeitig der Kieler Professor Thaulow eine Sammlung der Hegelschen Bemerkungen über pädagogische Fragen. Er glaubte am besten der Verkennung Hegels entgegenzutreten, wenn er ihn gerade auf dem Gebiete der Pädagogik „als groß und bewunderungswürdig" hinstellte und damit Urteile widerlegte wie das des Herbartianers Strümpell. Dieser habe es bedauert, daß weder Schelling noch Hegel sich zu den Problemen der Pädagogik herabgelassen hätten[2] und habe dazu noch die ironische Bemerkung gemacht, „daß, wenn dies geschehen wäre, man Gelegenheit gehabt haben würde, neben dem vom Idealismus hinterlassenen Versuche — nämlich dem, ein philosophisches System aufzustellen, — noch ein Seitenstück ähnlicher Originalität zu betrachten"[3]. Im Gegensatz dazu ist er der Ansicht, daß Hegel durch den ihm innewohnenden pädagogischen Instinkt und durch seine Lebensführung nicht minder als durch seine Philosophie hätte dahin kommen müssen, eine Pädagogik zu schreiben,

---

[1]) Rosenkranz, Hegels Leben S. 253—254.

[2]) Th. I, XXIX f.

[3]) Th. III, XV.

die allgemeiner Beachtung würdig gewesen wäre, wenn ihn nicht ein zu früher Tod daran gehindert hätte. Aus der von Rosenkranz erwähnten Bemerkung Hegels schließt er, daß der Philosoph wirklich „ernsthaft damit umging, eine Staatspädagogik zu schreiben".

Hätte Thaulow hiermit recht, so entspräche ein organischer Aufbau der Hegelschen Pädagogik, der sie zugleich als in sich geschlossenen Teil in das Ganze seines Systems hineinstellte — etwa hinter seine Rechtsphilosophie —, wahrscheinlich am meisten dem Sinne des Meisters. Wenigstens hat er in seinem System der Sittlichkeit von 1799 dem „System der Erziehung" am Schlusse des Werkes eine ähnliche Stellung zugewiesen[1]). Es scheint jedoch, als habe Hegel die Ausführung jenes Gedankens nicht ernstlich ins Auge gefaßt. Einmal ist in den von seinem Sohne veröffentlichten Briefen, sogar in denen, die hauptsächlich pädagogische Fragen behandeln, keinerlei Anspielung darauf enthalten, was doch wohl der Fall wäre, wenn Hegel den Plan wirklich erwogen hätte. Dann bezeugt auch Rosenkranz[2]), daß sich unter seinen nachgelassenen Papieren nichts auf ein solches Unternehmen Bezügliches finde. Es kann sein, daß das Beispiel der griechischen Philosophen Plato und Aristoteles in ihm den Wunsch erweckt hatte, die Erziehung des Individuums durch den Staat zu behandeln[3]). Fichte war ihm darin mit seinen „Reden an die deutsche Nation" vorangegangen, in denen er den Gedanken einer Nationalerziehung behandelte. Hegel selbst hätte die Befähigung zur Abfassung eines solchen Werkes wohl besessen, war ihm doch im lebendigen Verkehr mit Niethammer, dem Urheber der bayrischen Schulreform, ein tiefer Einblick in die erzieherische Tätigkeit eines Staates, in dessen Sorge für das Unterrichtswesen geworden; verwaltete er doch selbst eine Zeitlang in Nürnberg nicht nur das Amt eines Gymnasialrektors, sondern zugleich das eines Schulrats, so daß er das gesamte Schulwesen der Stadt unter sich hatte. Er fand also Gelegenheit genug, den weitverzweigten Erziehungsorganismus aufs gründlichste zu studieren; und wie gewissenhaft er sich in seine Aufgaben versenkte, das zeigen wiederholte Bemerkungen in seinen Briefen an Niethammer[4]). Vollauf war er sich der praktisch-pädagogischen Schulung durch sein Amt bewußt; mit stolzem Selbstgefühl erwiderte er das Bedenken des preußischen Ministers v. Schuckmann, ob er noch imstande sein werde, den Anforderungen des akademischen Vortrags zu genügen, durch den Hinweis auf seine achtjährige Tätigkeit am Gymnasium[5]). Die zahlreichen pädagogischen Bemerkungen, die

---

[1]) Mollat, Hegels System der Sittlichkeit S. 52.

[2]) a. a. O. S. 254.

[3]) Daß Hegel in der Tat in seinen ethischen und pädagogischen Ansichten von jenen beiden Philosophen abhängig war, zeigt das System der Sittlichkeit von 1799 sehr deutlich und ebenso die Rechtsphilosophie von 1821. (Vgl. hierzu auch K. Fischer, Hegel, S. 279, 282.)

[4]) z. B. Brief Nr. 130. [5]) Brief Nr. 157 (S. 422).

er in seine Werke und Vorlesungen eingestreut hat, bezeugen seine tiefe Einsicht in die Erziehungsfragen und sein lebhaftes Interesse für sie. Auch spürte er in sich die Fähigkeit, praktisch durchzuführen, was er theoretisch als richtig erkannt hatte: den schwierigsten Stoff, philosophische Propädeutik, behandelte er selbst vor seinen Schülern. Um den Mathematikunterricht verständiger und systematischer zu gestalten, hatte er „in Gedanken, einen Grundriß zum theoretischen Unterricht der Geometrie und Arithmetik, wie er auf Gymnasien sein soll, zu verfassen“ [1]). — Welche Rolle namentlich in seinen späteren Werken Familie, Kirche und Staat in der Erziehung des Menschen spielen, wird sich aus den weiteren Ausführungen ergeben.

Und trotz dieser günstigen Vorbedingungen, trotz der selbst ausgesprochenen Absicht nun kein Ansatz zur Abfassung einer Pädagogik! Der „allzufrühe Tod“ dürfte kaum das Hindernis gewesen sein. Ob ihm die Lust dazu vielleicht benommen worden ist durch die bayrische Staatspädagogik, von der Niethammer die verzweifelte Bemerkung macht, daß man die Bildung in Bayern nur hineingelockt habe, um sie dort totzuschlagen? [2]). Er äußert sich wenigstens ein paarmal in sehr bitterer Weise über die bayrischen Zustände. Oder ob ihm die Erfahrungen bei der Einrichtung der Nürnberger Schulen die ungünstigste Meinung über die pädagogische Einsicht politischer Gemeinwesen gegeben haben [3])? Diese Eindrücke wurden jedenfalls reichlich aufgewogen, als er selbst später in Berlin auf die erfolgreichen Leiter des preußischen Schulwesens, den Minister v. Altenstein und seinen Rat Johannes Schulze, Einfluß gewann und durch sie seine pädagogischen Gedanken in die Wirklichkeit übertragen sah [4]).

Doch die wirklichen Gründe, weshalb Hegel keine eigene Pädagogik verfaßt hat, können nur zum kleinsten Teil in äußeren Umständen liegen; sie sind im wesentlichen in ihm selbst und im Charakter seines Systems zu suchen.

Während Herbart einen reichen Ertrag aus seinen Hauslehrerjahren in seinen pädagogischen Werken niederlegen konnte, finden wir bei Hegel nichts dergleichen. Ganz mechanisch scheint er seine Tätigkeit als Hauslehrer ausgeübt zu haben — in seinem Geiste vollzog sich ja damals das schwere Ringen der Gedanken, das ihm den Weg zur Phänomenologie bahnte. Und wiederum finden wir ihn während der Rektoratszeit in Nürnberg in zäher Geistesarbeit die große Logik gestalten und offenbar auch die Enzyklopädie vorbereiten, deren Gerippe schon die Propädeutik bietet. Dabei konnten die pädagogischen Fragen es zu keiner Selbständigkeit bringen. Sie beschäftigten ihn zwar, aber er empfand das Schulamt mehr als eine Last, die seinen Geist an der freien

---

[1]) Brief Nr. 110.

[2]) Brief Nr. 138.

[3]) Vgl. z. B. die Klagen in Brief Nr. 133.

[4]) Th. Ziegler, Geschichte der Pädagogik, 3. Aufl., S. 338—339.

Entfaltung seiner Kräfte hinderte, und sehnsüchtig schaute er auf den akademischen Lehrstuhl hin, den ihm Niethammer in Aussicht gestellt hatte[1]). Wie groß trotzdem der pädagogische Ertrag dieser Nürnberger Jahre war, das zeigte sich nachher sogleich in der Enzyklopädie und noch mehr in den Erläuterungen, die er im Kolleg dazu gab: sie sind durchsetzt mit pädagogischen Bemerkungen.

Mehr als diese rein persönlichen Momente dürfte den Philosophen der Charakter seiner übrigen Werke und seines ganzen Systems an der Abfassung einer eigenen Pädagogik gehindert haben. Rein äußerlich betrachtet, wäre unter seinen Vorlesungen und Schriften kaum Platz dafür. Sie sind einesteils Gesamtdarstellungen seines Systems, wie die Phänomenologie, die Propädeutik und die Enzyklopädie, anderenteils „weitere, insbesondere mehr systematische Ausführungen" einzelner Teile des Systems[2]): man denke an die große Logik und an die Rechtsphilosophie! — und endlich — in den Vorlesungen — historische Darstellungen der Gebiete der Geistesphilosophie, der Philosophie der Geschichte, der Ästhetik, der Religionsphilosophie, der Geschichte der Philosophie. In dem Rahmen dieser Schriften ließe sich eine Staatspädagogik wohl nur als Anhang zur Rechtsphilosophie denken, wie sie ja auch im System der Sittlichkeit das Schlußkapitel bildet. Oder sie könnte etwa vor der Weltgeschichte eingeschoben werden, welche nach Hegel die Entwicklung der Menschheit darstellt, wie die Pädagogik die vom Erzieher geleitete Entwicklung des einzelnen.

Das Fehlen einer Pädagogik wie auch das einer besonderen Ethik bei Hegel ist indes tiefer begründet in der Natur seines Systems. Windelband nennt es ein großes Lehrgedicht und bezeichnet seine Grundrichtung als didaktisch, weil es an die Stelle des genialen Philosophierens die strenge Arbeit des Begriffes setze[3]). Man könnte weitergehen und das ganze Werk Hegels für eine große Pädagogik erklären. Jedenfalls steht es in seinem Inhalt und in seiner Methode einer Erziehungslehre nahe.

Was Hegel von der Weltgeschichte sagt — daß sie die wahrhafte Theodizee sei[4]) —, das gilt im Grunde auch von seinem eigenen System. Das Wesen und Werden des absoluten Geistes ist sein Gegenstand: der Gang dieses Geistes von seinem abstrakten Sein und der abstrakten Selbstbewegung in den reinen Formen des Denkens bis zu seiner Selbstentfaltung in der konkreten Wirklichkeit und sein Aufsteigen zum bewußten Erfassen seiner selbst in dem ganzen Reichtum seiner Entäußerungen, also die innere Emporbildung des Geistes als solchen. Und mit der Entwicklung der geistigen Seite des Menschen hat es ja auch die Pädagogik hauptsächlich zu tun. — Diese zunächst äußere

---

[1]) Vgl. Brief Nr. 153.

[2]) N. 3.

[3]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., 2. Band, S. 317.

[4]) G. 563.

Analogie bekommt aber dadurch tiefere Berechtigung, daß Hegel in dem geistigen Aufstieg der Menschheit auch den absoluten Geist sich zum Bewußtsein seiner selbst erheben läßt, so daß daraus ohne weiteres ein Parallelismus zwischen der Bildung des Geistes und der der Menschengattung folgt. Nun gelangt auch dieses allgemeine Wesen des Menschen mit seiner in ihm bedingten Entwicklung zu lebendiger Wirklichkeit erst im einzelnen Individuum; als Träger des Geistes muß es auch dessen innere Bildung durchmachen und unterliegt seinen Gesetzen. So ist es denn nicht zu verwundern, daß die erste große Fassung des Systems, die Phänomenologie, im wesentlichen das Emporsteigen des einzelnen Geistes zur höchsten Stufe darstellt und den Gang der Entwicklung der Menschheit und des allgemeinen Geistes nur als Hintergrund und als Stoff verwertet, an dem der einzelne sich heraufarbeitet. Die Phänomenologie soll nach der Absicht des Verfassers die Erhebung des natürlichen Geistes im Menschen zu der Höhe des philosophischen Erkennens beschreiben[1]) und dem natürlichen Bewußtsein auch die Leiter reichen, auf der es zu jener Höhe emporsteigen kann[2]). Sie darf deshalb wohl in gewissem Sinne eine Pädagogik des menschlichen Geistes genannt werden. Mit ihrer Aufgabe stimmt es völlig zusammen, daß in der Vorrede zu dem Werke eine Abhandlung über Bildung enthalten ist, die trotz ihrer knappen Fassung alle wesentlichen Züge dieses Begriffes scharf heraushebt.

Nun hat es zunächst den Anschein, als ob Hegel hier nur die intellektuelle Bildung im Sinne habe; und tatsächlich ist ja auch das absolute Wissen das Ziel, mit dem er aufhört; die Logik bildet mit ihren Kategorien die Grundlage des Systems und preßt die reale Wirklichkeit in die Zwangsjacke ihrer Denkformen. Demnach wäre aus dem System für die Gesamtbildung des Individuums nicht allzuviel zu holen; denn sie muß mehr umfassen als die Ausbildung des Erkenntnisvermögens. Da ist es für die pädagogische Verwertbarkeit der Hegelschen Ideen wichtig, daß in dem System die theoretische Seite keineswegs die praktische überwiegt. Eher ist das Gegenteil der Fall. In dem philosophischen Geiste herrscht zwar scheinbar das Erkennen vor; aber in Wahrheit bewegt hier der Geist sich in Regionen, in denen der Gegensatz und die Trennung seiner einzelnen Momente schon in eine Einheit aufgelöst sind, die ihre Unterschiede in voller Harmonie verschmilzt. Solange jedoch diese Stufe nicht erreicht ist, kommen alle Seiten des Lebens zu ihrer vollen, selbständigen, wenn auch nicht voneinander unabhängigen Geltung[3]). Ja, vor dem in die Tiefen der Wirklichkeit schauenden Sinne Hegels drängen sich gerade die Gebiete der Entfaltung des Geistes im praktischen Leben, Sittlichkeit, Staatsleben, Religion, durchaus in den Vordergrund des Interesses. Dies

---

[1]) Phän. 53.

[2]) Phän. 18.

[3]) Vgl. Eber, Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie S. 93.

ist nicht wunderbar, wenn man bedenkt, daß der Philosoph bei der Gestaltung seiner Ideen von religionsgeschichtlichen, staatsphilosophischen und historischen Problemen ausging, wie das ein Blick in seine von Nohl herausgegebenen Jugendarbeiten zeigt. Erst später hat er in der dialektischen Entwicklung des Geistes die alles einigende Formel zu dem längst in innerer Einheit Erfaßten hinzugetan[1]). Der ethisch-religiöse Grundzug des Systems sorgt dafür, daß die praktische Seite der Menschenbildung darin nicht zu kurz kommt.

Aus Diltheys Analyse der Entwicklung Hegels bis zur Begründung seines Systems ergibt sich, daß in letzter Linie die Methode, durch die der Philosoph zum Aufbau seines Systems kam, es ist, welche den pädagogischen Charakter seines Werkes bedingt. Wohl stellt er darin die Entfaltung der objektiven Geisteswelt dar und sieht scheinbar ganz und gar davon ab, seine eigene Persönlichkeit hineinzubringen: seine Ausführungen muten im allgemeinen völlig objektiv an. Aber sie gewinnen dieses Aussehen nur dadurch, daß Hegel den Stoff in sich zu einer vollständigen Einheit verarbeitet hat und in seinen Werken das niederlegt, was sein eigener Geist aus dem Gebotenen gemacht hat. Anderseits sucht und findet Hegel für das, was er in seinem eigenen Innern erlebt, in der geschichtlichen Wirklichkeit das Gegenbild. So ist in seiner Darstellung der Gang, den das religiöse Bewußtsein der Menschheit durchlaufen hat, derselbe, den er in sich erfahren hat — von seiner Abhängigkeit von dem Aufklärungsstandpunkt an bis zur mystischen und endlich philosophisch-begrifflichen Auffassung der Religion. Wie sich die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt vor seinen Augen ordnet, das liegt nicht in dieser Welt selbst begründet, sondern in der Weise, wie der Philosoph in seinem Innern — zunächst sich selbst unbewußt — diese Ordnung schafft. Die Erfahrung über diesen Prozeß, die er an sich selbst macht, überträgt er auf den objektiven Inhalt, der sich seinem Bewußtsein bietet. So erblickt er denn überall dieselbe Entwicklung, denselben Geist im Hintergrunde, von dem sie ausgeht. Die Kategorien, die sein eigenes Innenleben bestimmen, werden zu den Grundpfeilern seines Weltgebäudes: die Aufhebung der Mannigfaltigkeit in der Einheit, das dialektische Prinzip der Entstehung und Auflösung der Gegensätze usw. Was Dilthey in bezug auf Hegels religionsphilosophische Untersuchungen als die methodische Schranke dieses Denkens aufdeckt, nämlich „daß es ihm genügte, die religiösen Prozesse aus dem Zusammenhange des Seelenlebens zu begründen, anstatt sie durch ein über die ganze Religionsgeschichte sich erstreckendes vergleichendes Verfahren zu verifizieren und zu verbessern"[2]), das gilt mehr oder weniger auch von der Art, wie Hegel die übrigen Seiten des geistigen Daseins behandelt hat. Dieses Verfahren mag den objektiven Wert der von ihm gefundenen Ergebnisse beeinträchtigen: für unsere Zwecke ist es unschätzbar, wird doch da-

---

[1]) Vgl. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels S. 161 ff.

[2]) Dilthey, S. 198.

durch Hegels Werk — und auch diesmal wieder in besonders hohem Grade die Phänomenologie, in der sich des Philosophen eigene Entwicklung abspiegeln dürfte — zu einer Darstellung der Bildung des Menschen und seines Geistes, wie sie durchaus mit den Aufgaben einer allgemeinen Erziehungslehre zusammenstimmt.

Weil so der Mensch im Mittelpunkt des ganzen Systems steht und die Natur seines Geistes dessen Aufbau bestimmt, ist es seinem Grundcharakter nach anthropologisch-didaktisch. Es ist daher wohl verständlich, daß Hegel nicht noch eine besondere Pädagogik daneben gesetzt hat. Sie hätte wohl nichts anderes werden können als eine neue Ausführung des Ganzen, nur von dem einseitigen Gesichtspunkt der Erziehung des Individuums aus. Aber wie in dem Denker alles zu einer Einheit zusammenschmolz, so mußten sich auch seine pädagogischen Ansichten in dieses Ganze hineinfügen; in ihm sind sie unentbehrlich, aber so wenig selbständig wie jeder andere Baustein. Das hindert aber nicht, daß einzelne Teile des großen Gebietes im Rahmen des Gesamtwerkes gelegentlich besonders behandelt werden, wie z. B. die Theorie der Kindererziehung im Anschluß an die Ausführungen über das Wesen der Familie[1]), oder das System der Erziehung am Ende des Systems der Sittlichkeit[2]). So hätte also wohl auch eine Staatspädagogik hinter den Erörterungen über den Staat eine Stelle finden können; aber sie hätte damit nicht den Umfang der Erziehungslehre erschöpft und nur einen Teil der Anschauungen Hegels über dieses Gebiet in sich aufzunehmen vermocht. Thaulow beschränkt seine pädagogische Blütenlese aus den Werken Hegels auch keineswegs darauf.

Aus diesen Erwägungen ergeben sich für eine Darstellung der Hegelschen Pädagogik ihre Aufgabe und ihr Gang. Sie kann nicht das Ziel haben, aus den Werken des Philosophen die fehlende Pädagogik zusammenzustellen, wie es Thaulow versucht hat. Das Ungenügende einer solchen Arbeit liegt darin, daß die einzelnen Gedanken aus ihrem Zusammenhang mit dem System gerissen werden, wodurch ihr tieferer Sinn oft verdunkelt wird; ferner können in einer solchen Arbeit die einzelnen Bemerkungen nur mosaikartig aneinandergereiht werden, so daß dem Ganzen trotz aller äußerlichen Einteilung doch das innere einigende Band fehlt.

Anderseits kann die Darstellung auch nicht dem Gange des Systems im einzelnen folgen. Der Gegenstand der Erziehung ist der einzelne Mensch; das System stellt aber neben dessen Werden auch das des Menschengeschlechtes als solchen und des Weltgeistes dar.

Es muß daher versucht werden, Hegels pädagogische Ansichten aus den grundlegenden Sätzen seines Systems abzuleiten. Leider fehlt es indes bisher

---

[1]) E. § 521; R. §§ 173—181.

[2]) System der Sittlichkeit S. 52—53.

noch an einer Arbeit, welche die Wandlungen in dem fertigen System behandelt, wie Dilthey das für die Jugendentwicklung getan hat, und die sich von der leidenschaftlichen, politisch gefärbten Polemik Hayms frei hält. Wenn auch für die folgende Arbeit grundsätzlich an der Forderung festzuhalten ist, daß jene Wandlungen stets berücksichtigt werden, so wird sie sich doch nicht immer in ausreichender Weise durchführen lassen.

* * *

Ist nun auch die allgemeine Möglichkeit dargetan, Hegels Ansichten über Erziehung aus seinem System abzuleiten, so erhebt sich für die Durchführung dieser Absicht im einzelnen das schwerwiegende Bedenken, daß Hegel durch die pädagogischen Bestrebungen seiner Zeit stark beeinflußt ist und deshalb auf diesem Gebiete sich Meinungen zu eigen gemacht haben könnte, die aus jedem Zusammenhange mit dem System heraustreten und daher nicht mit ihm in Verbindung zu bringen sind. Es fallen ja — um nur das wichtigste zu nennen — in seine Lebenszeit die Wirkungen des Rousseauschen Emil, das Auftreten der Philanthropen, Pestalozzis, Fichtes, Schleiermachers, Herbarts usw. und der gewaltige Einfluß dieser Männer auf das Bildungswesen ihrer Zeit. Bei der Empfänglichkeit für das Leben der Gegenwart, die ihn ihre geistigen Kämpfe aufs lebhafteste mitempfinden ließ, wäre von vornherein anzunehmen, daß Hegel sich auch mit diesen Richtungen des Geisteslebens eingehend befaßte, selbst wenn dies nicht aus seinen Werken oder Briefen hervorginge. Bestätigt wird diese Vermutung durch seine mannigfaltigen polemischen Bemerkungen, die sich gegen herrschende pädagogische Strömungen wie den Philanthropinismus[1]) richten, wogegen er die Punkte, in denen er mit ihnen einig ist, meist nicht besonders hervorhebt. Es ist nicht Sache der folgenden Zeilen, diesen Zusammenhang im einzelnen zu untersuchen und Hegels Abhängigkeit von den verschiedenen Richtungen genauer nachzuweisen; es genügt, einige Grundzüge festzustellen.

Es gehört zum Charakter der Hegelschen Philosophie, daß sie gegen alle vorhergehenden Systeme polemisiert, weil sie selber über alle hinausgreift und daher alle anderen in ihrer Selbständigkeit und Allgemeingültigkeit verneint. In diesem Kampfe werden natürlicherweise die Punkte über Gebühr betont, die im Gegensatz zu der befehdeten Meinung stehen, sie widerlegen oder über sie hinausgehen[2]) — so, wenn er an der Aufklärung und vor allem an Kant den Dualismus, die Trennung der Geistestätigkeiten tadelt[3]); wenn er gegenüber der Autonomie des Willens in Kants Ethik dessen Unfreiheit unter dem

---

[1]) Brief Nr. 39.

[2]) Vgl. Eber S. 55.

[3]) u. a. Phän. S. 158—159; vgl. Dilthey S. 87.

Zwange der Pflicht hervorhebt oder die in dem Pflichtgebote liegenden Widersprüche aufdeckt[1]). Das auffallendste Beispiel dafür ist Hegels Auffassung der Religion. Solange er mit Schleiermacher auf demselben Boden steht, ist ihm die Liebe, also das Gefühlsmoment, das unmittelbare Erfassen des Göttlichen deren innerstes Wesen[2]). Aber schon in der Phänomenologie und vollends in der Religionsphilosophie wird die Liebe fast nicht mehr genannt; statt ihrer wird das Moment des Denkens in der Religion kräftig unterstrichen. Ist daran auch hauptsächlich das Streben schuld, alles unter dem Gesichtswinkel des spekulativen Denkens zu betrachten, so dürfte doch die spätere scharfe Abfertigung des gefühlsmäßigen Erfassens der Religion wesentlich durch den nachmaligen Gegensatz zu Schleiermacher und zur Romantik überhaupt bedingt sein. Und so ist denn auch manches schroffe Urteil über die Pädagogen seiner Zeit nur mit Vorbehalt und von einem bestimmten Gesichtspunkt seines eigenen Systems aus hinzunehmen, aber durchaus nicht als eine volle Ablehnung der Bestrebungen jener Männer. Vielmehr zeigt sich in dieser Kritik, daß Hegel ihnen mit Interesse gefolgt und daher auch positiv von ihnen beeinflußt ist. Am deutlichsten ist das bei Rousseau und Locke der Fall.

Die Beziehungen, in denen Hegel zu dem philosophischen Geistesleben seiner Zeit stand, sind für die Jahre, in denen er sich mit ihnen auseinandersetzte, von Dilthey untersucht worden. Wie insbesondere Herders Ideal einer höheren Menschheit, Schillers Streben nach einer Erziehung des Menschen zur Harmonie, Kants Primat der praktischen Vernunft und seine Lehre von der Autonomie des Subjekts, wie Schleiermachers Versenkung in das Wesen der Religion und des Christentums und nicht zum wenigsten Hölderlins Schwärmerei für die Antike, wie schließlich Fichtes Betonung des handelnden Selbst und Schellings Erhebung des Menschen in die Sphäre des absoluten Geistes im einzelnen auch in Hegels Pädagogik ihre Rolle spielen; wie anderseits — wohl oft ihm selbst unbewußt — der sittliche Lebenskreis des Elternhauses, des Staates, dem er angehörte, und des Berufes sein Ideal der Erziehung bestimmten: das festzustellen wäre die Aufgabe einer besonderen Untersuchung; hier kann im Verlaufe der näheren Ausführung nur gelegentlich darauf hingewiesen werden. Worauf es uns allein ankommt, das ist die Feststellung der Tatsache, daß Hegel, durch alle diese Anschauungen hindurchschreitend, sich ihnen gegenüber doch seine Selbständigkeit gewahrt hat. Er ist ein Kind seiner Zeit, auch da, wo er von ihr abweicht; er hat den ganzen Reichtum des in ihr lebendigen Geisteslebens in sich hineingetrunken; aber ihm ist dabei das eigen, was er den welthistorischen Personen nachrühmt[3]): das Erfassen des Substantiellen, des tieferen Geistes in den mannigfaltigen Formen des geistigen Seins. Das

---

[1]) u. a. Phän. S. 398 ff.; vgl. Dilthey S. 84—86.

[2]) Vgl. Dilthey S. 88, 165; Nohl S. 377 u. a.

[3]) G. 66.

erhebt ihn über die bloße Abhängigkeit von den Zeitströmungen und läßt ihn die Folgerungen aus ihnen wie aus seinem eigenen Innern schöpfen. Dadurch kommt die innere Einheit und die prachtvolle Geschlossenheit seines Systems zustande, in das er alles hineinverarbeitet, und aus dessen Grundlagen er alles ableitet, was ihn beschäftigt, nicht zum wenigsten die Erziehungsfragen, die oft genug als Anhang zu einem wichtigen Satze des Systems behandelt werden. Daß er dabei nicht ohne Willkür verfährt — wer wollte es leugnen? Herbarts und Schopenhauers Philosophie existieren für ihn nicht, den pädagogischen Werken Herbarts schenkt er keine Beachtung, während er sich mit den unbedeutenden Versuchen, die Mnemonik der Alten neu zu beleben, herumschlägt. Mag auch der Umstand — wenigstens anfänglich — dazu beigetragen haben, daß jene Systeme sich noch nicht durchgesetzt hatten, so ist doch diese Willkür der Beweis dafür, daß Hegel die äußeren Einwirkungen nach seinen Bedürfnissen meistert. Und wenn die philosophischen Ideen, die er in sich verarbeitet, unter seiner Hand eine pädagogische Färbung annehmen; wenn er für den praktisch-pädagogischen Sinn der deutschen Aufklärung so empfänglich ist, daß er ihn zur Grundlage seines eigenen Systemes macht, so erklärt sich das zuletzt auch wieder aus seiner eigenen Natur. Ihr ist das Interesse für Erziehungsfragen so tief eingewurzelt, daß er schon als Gymnasialschüler in einem Alter von noch nicht 14 Jahren beginnt, sich Auszüge aus pädagogischen Schriften anzufertigen und diese Arbeit während seiner ganzen Schulzeit fortsetzt[1]). Was der Knabe theoretisch begonnen, findet seine praktische Bewährung und Ausgestaltung durch die Tätigkeit des reifen Mannes im Schuldienst, auf der Universität und in seinem Einfluß auf die Einrichtung des Unterrichtswesens in einem mächtigen Staate. Auch hier ist kein Bruch im Leben des Philosophen, sondern dauernde Pflege sowohl philosophischer als pädagogischer Interessen festzustellen; beide berühren und beeinflussen sich daher auch fortwährend gegenseitig.

Der Grundzug des Systems ist didaktisch — von außen aufgenommene pädagogische Anschauungen behaupten sich nicht in abgesonderter Stellung, sondern müssen sich in die Gesamtweltanschauung Hegels hineinfügen: demnach ist der Versuch wohl zu wagen, seine Erziehungslehre aus seinem System heraus abzuleiten und im Anschluß an dessen Grundgedanken darzustellen.

Die Form, in der sich bei Hegel in immer erneutem Wechsel die Aufwärtsbewegung des Geistes vollzieht, erscheint auch als geeignet, den Aufbau der vorliegenden Darstellung seiner Pädagogik zu bestimmen.

I. Aus dem ansichseienden Dasein des Geistes, in dem er noch nicht über sein inneres Wesen klar ist, in dem er aber alle seine Momente, wenn auch abstrakt und unvermittelt nebeneinander gestellt, umfaßt, lassen sich Ausgangspunkt, Weg und Ziel der Erziehung, sowie ihre Notwendigkeit und ihr Begriff ableiten.

---

[1]) Thaulow III, V; siehe die Proben daraus bei Thaulow III, S. 33—146.

II. Das Fürsichsein des Geistes, sein Werden zur konkreten Wirklichkeit und die Vermittlung der Erkenntnis seiner selbst in dieser objektiven Welt bietet die Fingerzeige für die Art und Weise der Erziehungstätigkeit, für ihre Methode.

III. Endlich beweist der absolute Geist sich in den Gestaltungen, in denen er sich zum verwirklichten Anundfürsichsein, zum Erfassen seiner selbst in allen seinen Äußerungen erhebt — Familie, Gesellschaft, Kirche und Staat —, auch als bewußter Träger der Erziehungstätigkeit.

Die Berechtigung dieser Einteilung muß sich aus dem Gang der Abhandlung selbst ergeben.

Erster Teil.

Der Begriff des Geistes und der Erziehung.

Wer immer unter den großen Männern des Geistes sein Augenmerk ernstlich den Erziehungsfragen zugewandt hat, der ist sich zunächst über das Ziel klar geworden, zu dem er den Menschen führen will; und von ihm aus hat er erst die Maßnahmen festgestellt, mit deren Hilfe es erreicht werden kann. Dieses Verfahren ergibt sich ohne weiteres aus der Natur einer jeden zweckvollen Handlung, wie auch die Erziehungstätigkeit eine ist. Jede Pädagogik ist also bestimmt nach den Ansichten, die ihr Urheber sich über das Wesen des Menschen gebildet hat, und diese wiederum lassen sich nicht von seiner Gesamtweltanschauung loslösen. Besonders stark tritt die Abhängigkeit des Erziehungszieles und der danach gewählten Erziehungsmaßnahmen einerseits bei den durch kirchliche und religiöse Interessen geleiteten Männern, wie den Jesuiten, den Pietisten, hervor, anderseits bei den Begründern oder Vertretern eines philosophischen Systems. Da richten die Aufklärer Realschulen ein, da fordert Rousseau das Recht der Subjektivität; Kant will den Menschen zum denkenden und frei handelnden Wesen machen und ihn zu „der Idee der Menschheit und deren Bestimmung" erziehen[1]); Fichte erhofft von einer Nationalerziehung, die sich auf die von ihm vertretene neue Wissenschaftslehre stützt, die Rettung aus dem Elend des Daseins; Herbart stellt „Charakterstärke der Sittlichkeit" obenan und baut die Methode des Unterrichts auf seiner Psychologie auf. Wie viel mehr ist da nicht bei der inneren Geschlossenheit der Weltanschauung Hegels zu erwarten, daß das Ziel und die Grundzüge seiner Pädagogik in dem Kern und den Hauptgedanken seines Systems bereits angelegt seien — nicht nur so, wie im „System der Sittlichkeit", wo „das System der Erziehung" den äußeren Abschluß und die Bekrönung des ganzen Werkes bildet.

Hegel bekennt sich zu einem absoluten Idealismus, der allein dem Geiste Sein zuspricht, alle Wirklichkeit als dessen Offenbarung faßt und sie demgemäß auch nach dem Begriffe dieses Geistes bestimmt und seinen Gesetzen unterwirft.

---

[1]) Kants sämtliche Werke, Hartensteinsche Ausgabe VIII, 463, 471.

Aus der freien Selbstgestaltung des absoluten Geistes ist daher das Weltall zu begreifen, vor allem sein höchstes Erzeugnis, der Träger der Vernunft, der Mensch. Die Art, wie der Geist sich selbst aus sich herausgestaltet, muß sich deshalb auch im Menschen wiederfinden und die unverrückbaren Grundlagen seiner Bildung abgeben. Aus dem Prozeß des Geistes lassen sich also zunächst die allgemeinen Voraussetzungen für die Erziehung, für ihre Form, ihren Inhalt und ihr Ziel ableiten.

Nun ist der Mensch aber nicht der absolute Geist in seiner Vollkommenheit, vielmehr der Geist in seiner besonderen Wirklichkeit, hineingestellt in die Natur und in die Welt des konkreten Geistes. Seine Unvollkommenheit und sein Doppelsein machen ihn zu einem innerlich und äußerlich widerspruchsvollen Wesen, das sich erst zur Einheit mit dem Geiste hindurchringen muß; sie legen Hemmungen in ihn, die ihm diese Erhebung zum Geiste erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Da bedarf er einer Leitung und Förderung, deren besondere Aufgaben und Hilfsmittel sich nur aus der Untersuchung seines Wesens ergeben können.

In seinen allgemeinen Gestaltungen bildet das Absolute selbst diejenige Wirklichkeit, welche auf den Menschen einwirkt. Der zum Bewußtsein seiner selbst, seinem Anundfürsichsein, gekommene Geist begreift diese beeinflussende Tätigkeit als Erziehung, die er gegen sein Fürsichsein, d. h. die Form seiner Verwirklichung im Menschen, ausübt. Er wird sich klar über den Begriff der Erziehung und bestimmt die Stoffe, die sie verarbeiten, und den Kreis, auf den sie sich erstrecken soll.

Damit ist der Gedankengang der folgenden Ausführungen gegeben.

Erster Abschnitt.

Die Selbstgestaltung des Geistes und die allgemeinen Grundlagen der Erziehungslehre.

In der einzigen kritischen Bemerkung, die Hegel zu der Schrift seines Freundes Schelling „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" macht, daß nämlich der Begriff der Substanz nicht auf das absolute Ich anzuwenden sei[1]), dämmert schon das Grundprinzip seiner eigenen Auffassung vom absoluten Geiste herauf; zu voller Klarheit ist es dann in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes erhoben. Es genügt Hegel nicht, das Absolute — Gott — als Substanz zu fassen, wie Spinoza, weil darin das Moment des Selbst-

[1]) Brief Nr. 5, vom 30. August 1795.

bewußtseins nicht zur Geltung komme[1]). Anderseits ist ihm die alleinige Berücksichtigung des Denkens in der Form des Kantschen Begriffs der transzendentalen Apperzeption zu einseitig; denn darin fehle die Bewegung, und dieses Denken bilde als Denken, wie in seiner objektiven Fassung als Ding an sich eine ebensolche Einfachheit und unbewegte Substantialität wie bei Spinoza[2]). Endlich ist auch die klare Scheidung von der Schellingschen Philosophie vollzogen, in der die Substanz zwar mit dem Denken vereinigt sei, aber dieses Denken nur als Unmittelbarkeit und Anschauen ausgesprochen werde[3]). Im Gegensatz hierzu entwickelt Hegel mit aller Schärfe seinen Begriff des Wahren, der, wie seine ganze Philosophie es sein soll, aus einer Synthese der in den früheren Systemen einzeln gegebenen Merkmale entsteht. Das Absolute ist bei ihm Substanz; es ist Denken, und es ist auch die Vereinigung beider. Aber diese Merkmale gewinnen ihre rechte Beleuchtung erst, indem sie sich zu Momenten in dem Flusse eines Werdens umwandeln, das ihrem Sein gegenüber die Wahrheit ist. Der Geist selbst ist dieses Werden: er ist Subjekt wie das Fichtesche Ich. Nur als solches ist er „in Wahrheit wirklich"[4]), mit anderen Worten, er gibt sich seine Wirklichkeit erst durch die Bewegung seines Werdens. Der Geist schafft sich also damit selbst die Form, in der er erscheint, und den Inhalt, der sich in ihr entfaltet; und er selbst ist wieder die beide zusammenschließende Einheit, die allgemeine lebendige Substanz, der sich als Geist wissende Geist. Der Prozeß seiner inneren Bildung umfaßt mithin die Seiten seiner Form, seines Inhaltes und seiner Erhebung zur selbstbewußten Freiheit. Hieraus ergeben sich dann die Voraussetzungen für die Erziehungstätigkeit, ihre Hauptaufgaben und das Ziel, dem sie zuzustreben hat.

a) Die Form der Gestaltung des Geistes und die allgemeinen Voraussetzungen der Erziehungstätigkeit.

Die Form, in der sich die Bewegung des Geistes vollzieht, ist der dialektische Prozeß. Er geht aus von der vollkommen unbestimmten Allgemeinheit, dem reinen Sein, das alles in sich birgt, aber nur erst als Möglichkeit, als Potenz[5]). Diese allgemeine Möglichkeit, diese Anlage zu allem bildet also auch die Voraussetzung zu jeder Erziehungstätigkeit. Aber sie ist, allein betrachtet, nur eine Abstraktion, ein Unwirkliches ohne Form und Inhalt. In Wahrheit erscheint der Geist stets in der Bewegung begriffen, die jene seine

[1]) Phän. 13.
[2]) Phän. 13; vgl. E. § 44.
[3]) Phän. 13, Phän. 6 ff.
[4]) Phän. 13; vgl. E. § 213.
[5]) G. 98—99; vgl. Phän. 14; E. § 86.

Sichselbstgleichheit auflöst. „Der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das abstrakte Unruhige (die reine Tätigkeit, das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen) — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinung haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich"[1]). Mit einem in steter Bewegung Befindlichen hat es daher die Erziehung zu tun, und die Gesetze dieser seiner Bewegung zeichnen ihr die Grundzüge ihres Verfahrens vor.

Aus der reinen Identität mit sich setzt der Geist sich hinaus, indem er sich entzweit, und macht sich selbst zu seinem Gegenstande. Auf der einen Seite bleibt er dabei als das Subjekt, von dem diese Tätigkeit ausgeht, auf der anderen sieht er sich selbst in der Gestalt des Objekts, als sein eigenes Negatives. Dadurch, daß er die ihm gegenüberstehende Wirklichkeit als die seine erfaßt, hebt er dann den Gegensatz zwischen sich und ihr auf, raubt ihr die scheinbare Selbständigkeit und nimmt sie in sich zurück. So stellt er die verlorene Einheit wieder her; aber da in dieser der ursprüngliche Gegensatz aufgenommen, „aufgehoben" ist[2]), trägt sie den Keim zu abermaliger Spaltung in sich. „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Parteien zerfällt; denn darin zeigt sie, daß sie das bisher bekämpfte Prinzip an ihr selbst besitzt und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben hat, in der sie vorher auftrat"[3]). Jede Stufe, auf der sich der Geist als Sichselbstgleichheit wiederfindet, wird so zum Resultat einer solchen „Vermittlung", eines Anderswerdens und einer Reflexion in sich aus dem Anderssein; eine jede ist die Vollendung des vorhergehenden, die ihr gegenüber als abstrakte Allgemeinheit, als Ansichsein erscheint, als solches aber in ihr aufbewahrt bleibt; und sie ist anderseits wieder nur eine Potenz für eine höhere Stufe; denn der Geist kann auf keiner stehen bleiben.

Das ist die Grundform, in der sich nach Hegel das Leben des Geistes entfaltet; jede Betätigung der Vernunft vollzieht sich mit größerer oder geringerer Deutlichkeit als ein dialektischer Prozeß; sie ist ein dauerndes Sichbewegen, ein Werden ihrer selbst, „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist"[4]). Damit ist ohne weiteres die Form gegeben, in der alle Bildung des Geistes im Menschen vonstatten zu gehen hat, und ebenso die Weise, in der dem Geiste alles vermittelt werden muß, was sein Eigentum werden soll. Nur wenn sie als Dialektik verläuft, hat alle Entwicklung, alle geistige Tätigkeit Aussicht auf Erfolg.

---

[1]) E. § 378 Zus.

[2]) Logik, Werke III, 110.

[3]) Phän. 373 (stilistisch leicht geändert).

[4]) Phän. 13; Logik, Werke V, 351.

Denselben dialektischen Prozeß, der die einzelnen Betätigungen des Geistes beherrscht, findet Hegel auch in dessen Gesamtleben wieder, und zwar in doppelter Weise: einmal baut die Wirklichkeit des Geistes sich in den Grundformen von Thesis, Antithesis und Synthesis auf, dann auch die Art der Erkenntnis, die der Geist von seinem eigenen Wesen gewinnt.

1. Die objektive Gestaltung des Geistes.

Was die objektive Gestaltung des Geistes anbelangt, so bewirkt die Dialektik in ihr zunächst die Selbständigkeit der einzelnen Stufen, die sie durchläuft. Wenn der Geist sich in sich als Subjekt und in ein ihm gegenüberstehendes Objekt entzweit und letzteres dann wieder in sich zurücknimmt, so kann er das doch nur, weil das von ihm geschiedene Objekt nicht zu einem ihm völlig Ungleichen wird, sondern weil in diesem Entfremdeten selber die Kraft seines Urhebers waltet. Insofern nämlich der Geist sich selber in der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit wiedererkennt, verändert er auch ihre Form und haucht ihr sein eigenes Leben ein. Das Objekt wird als eine Gestaltung des Geistes selber zu dem, was er ist, wird Träger von Bewegung, wird Subjekt. Jede Stufe ist innerhalb ihrer wieder ein Prozeß ihres Gestaltens[1]). Diese Veränderung seines Wesens bewirkt nun zweierlei: als dem Geiste gleichartig, von dem es erzeugt wurde, kann das Objekt auch wieder von ihm aufgenommen werden und kommt dieser Vereinigung selbst desto mehr entgegen, je reiner sich die Geistesform aus ihm hervorringt. So wohnt jeder Gestaltung des Geistes das Streben inne, sich dem Geiste immer mehr zu nähern. Die Bewegung, welche die Natur in ihrem Stufengang durchmacht, ist z. B. dies, daß die Idee sich als ein lebendiges Ganzes, also als etwas Geistiges zur Geltung bringe[2]). Während aber die Natur nur als Ganzes die Richtung auf Vergeistigung zeigt, in ihren Teilen dagegen zu festem unwandelbaren Dasein erstarrt ist, kommt diese im Menschen, dem Träger des seiner selbst bewußten Geistes, der deshalb nach Hegels Meinung das einzige entwicklungsfähige Geschöpf ist, erst zu wirklicher Erscheinung, in der Gattung und ihrer Geschichte sowohl, als im einzelnen. In ihm steckt der Trieb der Perfektibilität: „Nur in den Veränderungen, die auf geistigem Boden vorgehen, kommt Neues hervor“[3]).

Für die Bildung des Menschen zum geistigen Wesen ist hiermit die erste Voraussetzung gegeben: die Bildungsfähigkeit. Der Erzieher hat es nicht mit einem Objekte zu tun, dem er mit seiner Tätigkeit etwas Fremdartiges aufzwingen will, sondern er kommt damit nur dem tiefsten Drange in ihm entgegen. In den Kindern erwacht ganz von selbst das Gefühl, „daß sie noch

---

[1]) G. 98.

[2]) E. § 251.

[3]) G. 95.

nicht sind, was sie sein sollen, und der lebendige Wunsch zu werden, wie die Erwachsenen sind. Das eigene Bedürfnis der Kinder, groß zu werden, zieht sie groß; dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung"[1]). Die Natur der im Menschen vorhandenen Vernunft will sich aus der bloß inneren Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben[2]).

Je höher nun der Standpunkt des Geistes ist, von dem die Entzweiung ausgeht, mit anderen Worten, je tiefer das Bewußtsein des Geistes von seinem Wesen geworden ist, desto selbständiger und selbstbewußter muß auch das von ihm entlassene Widerspiel seiner selbst werden. In dieses tritt damit ein Widerspruch hinein: auf der einen Seite sucht es sich in dem Maße mehr seinem Vorbilde anzugleichen, als es selber sich vergeistigt; auf der anderen behauptet es um so stärker seine Selbständigkeit gegen das Absolute. Das dem Geiste Entgegengesetzte erscheint zunächst äußerlich als das von ihm Verlassene, aus dem er sich zurückgezogen hat. Das Geistige in ihm ist erst sein inneres verborgenes Wesen; aber gerade dieses Geistige erhebt die anfangs nur äußere Loslösung vom Geiste zu einer innerlich begründeten, sobald es zum Bewußtsein seiner selbst, zum Erleben seiner als Subjekts kommt. Die Einkleidung des allgemeinen Geistes in eine dem Geiste entgegengesetzte Einzelheit ergibt die besondere Individualität, mit der die Erziehung es zu tun hat, das einzelne Individuum, dessen Entgegensetzung zum allgemeinen Geiste immer schärfer wird, je weiter es den Geist in sich entwickelt, bis es endlich auf der höchsten Spitze seiner Entgegenstellung reif ist, vom Allgemeinen aufgenommen zu werden. Denn das ist das Eigentümliche der Dialektik, daß die Unterwerfung und Auflösung der Gegensätze nur dadurch erfolgen kann, daß die Entgegensetzung bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt wird und gerade dadurch sich selbst vernichtet.

Der Erzieher findet danach den inneren Widerspruch in seinem Zögling, daß dieser aus eigenem Drange zum Geiste emporstrebt und doch wieder sich der Vereinigung mit dem Geiste widersetzt, die das Ziel seiner Entwicklung sein soll[3]); das Bemühen, ihn dahin zu führen, muß auf sehr ernstlichen Widerstand stoßen. Der Erzieher, der die Partei des absoluten Geistes gegen die zu bildende Individualität vertritt, hat mit deren Absicht, sich in ihrer Eigenart zu behaupten, einen langwierigen Kampf auszufechten[4]). In diesem Streite neigt sich jedoch die Wagschale zu seinen Gunsten, da das Individuum ihm trotz allen Widerstrebens selbst entgegenkommt[5]). Der Geist ist in der Besonderheit zu seiner Wirklichkeit gelangt, und in dieser waltet daher nun

---

[1]) E. § 396 Zus. (VII, 2, 95; Th. I, 13).
[2]) E. § 140 Zus. (VI, 278; Th. I, 16).
[3]) G. 96—97; vgl. G. 118—119.
[4]) Vgl. z. B. G. 97; E. § 395 Zus. (VII, 2, 82).
[5]) Vgl. G. 119.

dieselbe Dialektik, die das Wesen des Geistes ausmacht. Nur scheinbar führt das Individuum sein eigenes Leben; in Wahrheit wirkt in ihm der allgemeine Geist. Er ist „die List, die, der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Tun ist"[1]). Der dialektische Prozeß aber nimmt in der endlichen geistigen Wirklichkeit, in der Geschichte der Menschheit sowohl als im einzelnen Individuum, die Form einer in der Zeit verlaufenden, von niederen zu höheren Stufen emporsteigenden Entwicklung an, während er im absoluten Geiste als zeitloses Werden und daher als Nebeneinanderbestehen der drei dialektischen Momente auftritt. Der Bildungsgang des Menschen wird damit zu einer Entwicklung, die sein ansichseiendes Wesen allmählich entfaltet[2]). Aus der Asche seiner früheren Gestaltung geht der Geist „erhoben, verklärt, ein reinerer Geist" hervor[3]). Hegel läßt ihn dabei den Gang durchlaufen, den er in seiner bewußten Wirklichkeit, als Geschichte der Menschheit, zurückgelegt hat: „Der einzelne muß . . . die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen"[4]) — eine Art Vorausnahme der späteren Kulturstufentheorie in der Pädagogik.

2. Die Erkenntnis des Geistes von sich.

Es ist das eigentlich geistige Moment im dialektischen Prozesse, daß das Absolute in dieser Bewegung sich nicht nur objektiv verwirklicht, sondern auch subjektiv dabei zugleich sich zu einem immer vollkommeneren Bewußtsein über den Inhalt seiner Entfaltung erhebt, bis der Geist schließlich zum Selbstbewußtsein über sich gelangt und in der vollendeten Erfassung seiner selbst als des allein in allem Wirklichen, als des ewigen Werdens endet. „Das höchste für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen"[5]). Wie jeder einzelne Schritt auf dem Wege zu diesem Ziele nur in Form der Dialektik möglich ist, so verläuft die aufsteigende Erkenntnis — und das von ihr geleitete bewußte Handeln — selbst im großen in dieser Weise —, ein Werdegang, der das Hauptthema der Phänomenologie des Geistes von 1806 bildet. Die Form, in der dieses „Werden

---

[1]) Phän. 37; vgl. G. 70.

[2]) Vgl. hierzu G. 98—99: „So erscheint in der Existenz der Fortgang als ein Fortschreiten von dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren, wobei jenes nicht in der Abstraktion nur als das Unvollkommene zu fassen ist, sondern als ein solches, das zugleich das Gegenteil seiner selbst, das sogenannte Vollkommene als Keim, als Trieb in sich hat."

[3]) G. 118.

[4]) Phän. 20.

[5]) G. 116.

des Wissens"[1]) sich abwickelt, ist jedoch nur nach einer Richtung hin der Einteilungsgrund des Werkes, insofern nämlich, als es den Aufstieg des Geistes schildert von dem Bewußtsein, das noch unmittelbar in die gegenständliche Welt versenkt und mit ihr eins ist, zum Selbstbewußtsein, das sich der Welt gegenüberstellt, und endlich zum vernünftigen Geist, in dem subjektive und objektive Welt mit klarer Einsicht zur Übereinstimmung gebracht werden.

Ebenso wichtig ist die allgemeine Form, in der sich das Wissen vollendet; es ist die dialektische Dreiheit von anschauend-vorstellendem, verständigem und vernünftigem Verhalten. Sie ist nicht an einzelne Stufen der Geistesentwicklung gebunden, kehrt vielmehr auf allen wieder[2]), nur mit dem Unterschiede, daß, je höher hinauf, desto mehr das vernünftige Erkennen und Verhalten vorwiegt, das anschaulich-unmittelbare dagegen zurückweicht. Die Anschauung und Vorstellung entspricht dem Momente des Ansichseins; der Geist befindet sich noch in konkreter Einheit mit seinem Objekt, ist völlig an die Sache hingegeben[3]). Sobald er sich seines Gegensatzes zu ihr bewußt wird und das unmittelbar Gegebene in seine Bestimmungen zerlegt, ist er der Sache gegenüber als Verstand tätig, als das trennende und die Unterschiede betonende und festhaltende Denken[4]), das sich daher in unwirklichen Abstraktionen bewegt und in einem fort in Widersprüche verwickelt[5]). Der Verstand tut damit dem wahren Wesen der Dinge unrecht; so ist er, um ein Beispiel anzuführen, nicht imstande, den Begriff der Idee richtig zu erfassen: er vermag nicht zu begreifen, daß die Extreme, die in der Idee — als dem Geiste in seiner (abstrakten) Gesamtheit — zu einer Einheit aufgehoben sind, ihm getrennt erscheinen, weil er sich nicht von der Auffassung dieser Extreme als für sich bestehender Abstraktionen loszulösen vermag[6]). Die „Verstandesansicht der Vernunftgegenstände"[7]) spielt aber die wichtige Rolle, daß sie durch die scharfe Trennung der Erscheinungen überhaupt erst eine deutliche Beobachtung und infolgedessen ein klares Erfassen der elementaren geistigen Momente in ihnen ermöglicht. Wo dieses „reflektierende Denken" dabei auf Gegensätze, Widersprüche in den Objekten selbst trifft und diese Antinomien aufdeckt[8]), wird es zur dialektischen oder negativ-vernünftigen Betrachtungsweise[9]). Der Geist erkennt sich jetzt in seinen äußeren Formen als die Bewegung wieder, die jene

---

[1]) Phän. 19.
[2]) Vgl. S. 98.
[3]) E. § 449 Zus. (VII, 2, 319—321); § 465 Zus. (VII, 2, 353).
[4]) Vgl. E. § 80; Phän. 22.
[5]) Vgl. E. § 80.
[6]) E. § 214.
[7]) E. § 27.
[8]) E. § 48.
[9]) Vgl. E. § 160 Zus. (VI, 316): Dialektisch sind alle von der Reflexion festgehaltenen Gegensätze.

Bestimmungen als feste auflöst und ihren Gegensatz als Schein darstellt. Aus dieser allgemeinen Zerstörung erhebt er sich im Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen zur Auffassung „der Einheit jener Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung, des Affirmativen, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist“ [1]). „Das Denken wird zu denkender Vernunft hingenötigt, um in seinem eigenen Elemente die Wiederherstellung aus dem Verderben zu versuchen, zu dem es gebracht worden ist“ [2]). Damit hat es den Begriff des Gegenstandes gewonnen, ihn als Geist, als sich selbst, als Idee erkannt. Eine anschauliche, verständige, vernünftige Welt hat also der Geist nacheinander als seinen Gegenstand.

Ist der Weg vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein und zur Vernunft, wie ihn die Phänomenologie darstellt, eine Schilderung der Entwicklung, die der Geist bei seiner Entfaltung notwendig zurücklegt, so zeigt die dialektische Stufenfolge von Anschauung, Verstand und Vernunft mehr die Art, wie jeder einzelne Schritt auf diesem Bildungsgange getan werden muß, um sicher vorwärts zu führen. Diese Grundzüge der Entwicklung des absoluten Geistes hat Hegel in der Phänomenologie gleichzeitig als die der Menschheit und des besonderen Individuums hingestellt, ja in erster Linie als die des einzelnen — soll doch das Werk die Aufgabe erfüllen, das Individuum zu dem Standpunkte der Reflexion in sich hinaufzuführen [3]). Mithin stellt der Philosoph hier auch die Grundgesetze auf, die die Bildung des einzelnen Menschen beherrschen, und zeigt dem Erzieher, an welche Voraussetzungen er bei seiner Tätigkeit gebunden ist.

3. Die Ruhe des Geistes in sich: das Gefühlsleben.

In dem stets lebendigen Flusse der Bewegung des Geistes kommt die Stufe der Antithesis, auf der er wieder in sich zur ungeschiedenen Einheit zurückgekehrt ist, eigentlich nur theoretisch zur Geltung, weil der Geist sofort wieder über sie hinausgeht, indem er sich von neuem entzweit. Das Absolute, das alle seine Momente zugleich in sich birgt, ist neben der unendlichen Bewegung auch die absolute Ruhe. Das Bewußtsein von diesem Zustande der Rückkehr in sich hat es im Gefühl.

Das Gefühl hat in Hegels theologischen Jugendschriften die erste Stellung — offenbar deshalb, weil in ihnen noch nicht die dialektische Methode waltet. Die Liebe ist die beherrschende Macht; für die Religion ist sie die Grundlage und das Ziel [4]). Anders in den späteren Systemschriften. Sie wollen die dialektische Bewegung des Geistes darstellen und legen daher das Haupt-

---

1) E. § 82.

2) G. 114.

3) Phän. 18.

4) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 88, 105, 106—110, 124, 160—161, 176 usw.

gewicht auf das Werden; sie berücksichtigen vornehmlich die Seiten des geistigen Lebens, in denen es sich hervortut, in erster Linie das Denken, dann das Wollen. Die Phänomenologie, in der die dialektische Bewegung des Geistes zum erstenmal voll durchgeführt ist, vernachlässigt daher auch das Gefühl am meisten —, gewissermaßen als einseitige Reaktion gegen den vorhergehenden Standpunkt; etwas weniger tut dies die Rechtsphilosophie, die ja eine Art Monographie über das Gebiet des Willens ist. In der Enzyklopädie dagegen wird das Gefühl öfter berücksichtigt; aber auch hier ist es aus seiner zentralen Stellung verdrängt — und das gerade durch dieselben Momente, die es in den Jugendschriften so bedeutsam machten. Auch hier ist das Gefühl Anfang und Ende der Entwicklung, der Punkt, von dem die Bewegung des Geistes überhaupt ausgeht, und der, in dem sie endet —, das Niedrigste also und Höchste zugleich. Weil aber am Abschluß der Bewegung die tiefste Erkenntnis steht, so tritt hinter ihr das Gefühl als Endglied der Entwicklung zurück; denn „das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste". Ferner ist der Geist als Gefühl „der ungegenständliche Inhalt selbst, qualiert nur ..., und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele"[1]). Aus diesem Grunde wird es auch der Empfindung gleichgesetzt oder zum praktischen Geiste geworfen, dessen erste Stufe es bildet[2]) — mit Recht; denn es bezeichnet den Zustand des Geistes, von dem seine praktische Entfaltung ausgeht. Darum kann das Gefühl auch nicht die Hauptrolle in dem höheren Leben des Geistes behalten; selbst in den subjektiven Verhältnissen, wo das am ehesten möglich erscheint, muß es diesen Platz abtreten: in der Familie und in der persönlichen Religiosität. Auch hier bildet es nach Hegels strenger Ansicht nur den subjektiven Ausgangspunkt, der mit dem Merkmale des Zufälligen behaftet ist und daher überwunden, oder besser, in eine höhere, gedankenmäßige Stufe versetzt werden muß. — Aber es ist auch wieder der Abschluß der Entwicklung, der die Einheit des Geistes in sich wiederherstellt. Charakteristisch für dieses Doppelwesen des Gefühls ist, was Hegel z. B. in seiner Rechtsphilosophie über die Liebe sagt: „Die Liebe ist ... Empfindung, d. h. die Sittlichkeit in Form des Natürlichen; im Staate ist sie nicht mehr; da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig sein, und ich muß ihn wissen. Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will, und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert

---

[1]) E. S. 15.

[2]) E. §§ 471, 472 u. a.

wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich; als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit"[1]). Das Endergebnis der Geistesentwicklung umschließt deshalb neben den spekulativen Momenten des reinen Denkens und Wollens auch die ungetrennte Einheit des Gefühls[2]).

Mit der Natur des Gefühls ist ohne weiteres gegeben, daß es keiner Bildung, d. h. keiner Entwicklung durch Entzweiung unterliegen kann. Aus diesem Grunde entzieht es sich auch der unmittelbaren Einwirkung der Erziehungstätigkeit. Und doch muß alles Geistige in die Sphäre des Gefühls, in die Form der vollkommensten Einheit mit dem Geiste erhoben werden: „Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und soll auch Sache des Gefühls werden und in das Herz einkehren, wie auch die Freiheit überhaupt sich zum Gefühle herabsenkt und im Menschen ein Gefühl der Freiheit wird"[3]). Das kann geschehen, weil das Gefühl „für sich eine bloße Form, für sich unbestimmt ist und jeden Inhalt haben kann"[4]).

Hieraus folgt nun auch die Möglichkeit einer mittelbaren Bildung des Gefühls. Wie der Geist in seiner immer erneuten Bewegung immer neuen Inhalt erwirbt und bei der jedesmaligen Rückkehr in sich immer reicher und tiefer geworden ist, so vertieft und bereichert sich damit auch das Bewußtsein dieser Einheit in sich, das Gefühl. „Der Gebildete fühlt — da er das Empfundene nach allen sich darbietenden Gesichtspunkten betrachtet — tiefer als der Ungebildete." Wird so eine vollkommene Bildung des Denkens und Wollens zur Voraussetzung der Ausgestaltung des Gefühlslebens, so übernimmt sie anderseits auch dessen Erziehung: der Gebildete ist dem Ungebildeten „in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt"[5]).

b) Der Inhalt der Selbstbildung des Geistes und die Hauptaufgaben der Erziehung.

Es liegt in der Einheit des absoluten Geistes begründet, daß er sich in der Dialektik nicht nur die Form seiner inneren Bildung gibt, sondern sich darin unmittelbar auch zum Inhalt gestaltet, an dem jene Form erscheint —, genauer ausgedrückt, daß, vom Standpunkt des Geistes aus gesehen, zwischen

[1]) R. § 158 Zus.

[2]) Vgl. Religionsphilosophie XII, 317—318; Phän. 506.

[3]) Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie XVII, 297; vgl. R. § 175 Zus.; Religionsphilosophie XII, 317.

[4]) Ebenda XVII, 296.

[5]) E. § 448 Zus. (VII, 2, 314).

Inhalt und Form kein Gegensatz besteht und eines nicht ohne das andere sein kann[1]).

Durch seine dialektische Bewegung bringt es der Geist dem Inhalte nach zu einer dreifachen Selbstgestaltung. Das für sich betrachtete Ansichsein des Absoluten erscheint als die ungetrennte Einheit von Inhalt und Form — oder anders ausgedrückt: der Inhalt, den der Geist hier erhält, ist die Form seiner Bewegung selbst. Die Logik behandelt deshalb die abstrakten Bestimmungen, die „Definitionen des Absoluten"[2]) in ihrer dialektischen Entwicklung. Sie weicht von jeder herkömmlichen Logik ab, insofern sie nämlich nicht die einfachen Denkformen und Gesetze darstellt, sondern sich bei deren Anordnung und Klarlegung von der Rücksicht auf die lebendige Wirklichkeit leiten läßt; denn sie kann und will ja in diesem Zusammenhange weiter nichts sein als das abstrakte Schema, das sich eben durch jene reale Verwirklichung des Geistes erst mit Leben erfüllt. „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"[3]). — Dem Begriffe nach ist die Logik also das erste, und sie bildet daher dort, wo der Begriff des Absoluten ausgeführt wird — in der Enzyklopädie — auch den Anfang des Systems. Anders jedoch ist die Reihenfolge in der realen, zeitlich verlaufenden Wirklichkeit[4]). Es „setzt das Bedürfnis, sich mit den reinen Gedanken zu beschäftigen, einen weiten Gang voraus, den der Menschengeist durchgemacht haben muß; (es ist, kann man sagen, das Bedürfnis des schon befriedigten Bedürfnisses der Notwendigkeit der Bedürfnislosigkeit, zu dem er gekommen sein muß, der Abstraktion von dem Stoffe des Anschauens, Einbildens usf., der konkreten Interessen des Begehrens, der Triebe, des Willens, in welchem Stoffe die Denkbestimmungen eingehüllt stecken")[5]). Diese Bewegung des Absoluten an sich wird vom Beginn an das Ende gerückt, sobald es sich darum handelt, daß sie die Form der bewußten Selbstbesinnung des Geistes über seine eigene Tätigkeit erhält; aus dem An-

---

[1]) Vgl. E. § 383 Zus. (VII, 2, 28): „Durch seine Offenbarung offenbart der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung, d. h. die Einheit der Offenbarung und des Geoffenbarten. Form und Inhalt sind also im Geiste miteinander identisch." Bei der gesonderten Betrachtung des Inhalts ist deshalb stets der Zusammenhang des Geistes als Hintergrund im Auge zu behalten, wenn nicht ein schiefes Bild entstehen soll.'

[2]) E. § 87.

[3]) Logik III, 35—36.

[4]) Vgl. R. § 32.

[5]) Logik III, 14.

fang wird jetzt das Ende des Kreises, das Ziel der ganzen Entwicklung[1]), und die Anordnung, die Hegel dem System in der Enzyklopädie gegeben hat, will deshalb durchaus nicht besagen, daß mit der Logik begonnen werden solle, wenn der Mensch zum Erfassen des Geistes geleitet wird; sie setzt sich vielmehr als abschließende Bekrönung auf das Ganze und bildet die Spitze, in die das Werden des Wissens ausläuft[2]).

Die konkrete Erfüllung seiner abstrakten Idee wird dem Geiste durch seine Entzweiung. Die Bestimmtheit des Geistes ist die Manifestation, die Offenbarung; dadurch ist seine Möglichkeit „unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit“[3]). Der Geist erlangt sie in der Natur, der Idee im Elemente des „Auseinander“[4]) — oder, wie Hegel sich ein andermal ausdrückt, dem „Sohn Gottes, aber nicht als Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein — festgehalten“[5]). Das heißt in anderen Ausdrücken: Die Natur ist das Erzeugnis des absoluten Geistes; sie ist entstanden, indem er sich aus sich hinausgesetzt hat, und ist daher ihrem Kerne nach selber Geist, aber der Geist eingehüllt in die Form der Objektivität. Der subjektive Geist erblickt sie sich gegenüber als seinen Gegenstand. Da sie aus ihm entlassen ist und außer ihm beharrt, so erscheint sie in der Form einer geistverlassenen Welt. Dies kommt besonders darin zur Geltung, daß sie das Hauptmerkmal des Geistes nicht an sich trägt: das Werden, die ewige Bewegung. All ihre Bestimmungen sind starr, seien es nun die wahrnehmbaren Dinge, oder seien es die Gesetze ihrer Beziehungen aufeinander; sie gehen nicht fließend ineinander über. — Indes ist dies nur scheinbar so. Die Natur ist ja der Geist in der Form seiner Entäußerung. Jene Starrheit ist nicht ihr innerstes Wesen, sie ist nur die äußere Form. In dieser Hülle verborgen schlummert der Geist in seiner Lebendigkeit, und er streift diese Hülle immer mehr ab, je tiefer der subjektive Geist in ihn eindringt. Am Schlusse dieses Prozesses gelangt er dazu, in der Natur sich selbst zu erblicken; es wird ihm dabei offenbar, welche Gestaltungen er selbst annehmen kann; so lernt er aus seiner objektiven Form sich selbst verstehen. An dem Punkte, wo er in der Natur sich selbst wiedererkennt, wird ihm die Einsicht, daß er das allgemeine, schöpferische Leben ist, der aus sich selbst sich erzeugende und wieder in sich selbst zurückkehrende Prozeß, in dem alle Kräfte der Vernunft — wenn auch bewußtlos — tätig sind und sich nur bewegen, um sich und ihre Einheit immer neu hervorzubringen[6]). So ist unter den drei Momenten der dialektischen Entfaltung des Geistes die Natur „das mittlere, zusammenschließende Glied“, und „der Geist ist nur Geist, indem er durch

[1]) Vgl. Phän. 13.
[2]) Vgl. Logik, Werke V, 272.
[3]) E. § 383.
[4]) E. § 381 Zus. (VII, 2, 15).
[5]) E. § 247 Zus. (VII, 1, 24).
[6]) Vgl. Phän. 196—197.

die Natur vermittelt ist"[1]). Der Begriff des Lebens, den er aus dieser Vermittlung gewinnt, ist der Punkt, an dem die Natur sich in ihrer Geistigkeit offenbart und damit selbst vernichtet, weil sie sich in ihm wieder mit dem Geiste vereint, von dem sie ausgegangen ist. Dieser Begriff wird nun der Ausgangspunkt der weiteren Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis des Geistes.

Bei der Wichtigkeit der Rolle, welche die Natur im Werden des Geistes spielt, ist es nicht verwunderlich, wenn Hegel auch den Entwicklungsgang des individuellen Bewußtseins in seiner Phänomenologie durch die Beobachtung der Natur hindurchführt[2]). „Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, . . . schreitet die Vernunft zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität"[3]). Die Rousseausche Forderung: Zurück zur Natur! entspringt also, vom Hegelschen Standpunkte aus gesehen, einem Grundbedürfnis des menschlichen Geistes, wie des Geistes überhaupt, der immer wieder diese Richtung einschlagen muß, um zu sich selbst zu kommen; aber eben deshalb sucht er nicht die Natur, wie sie ist, sondern forscht nach der Vernunft in ihr, nach dem, worin sie ihm wesensverwandt ist. Durch diese Erkenntnis der Natur wird der Mensch selbst geistig frei — frei von der Gebundenheit an etwas Ungeistiges und daher seinem Innersten Fremdes[4]). Eben deshalb ist es nicht der Naturzustand, zu dem die Erziehung den Menschen zurückbringen soll; dieser „Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenschlicher Taten und Empfindungen"[5]) ist des Menschen unwürdig. Dem Wesen des Menschen entspricht es allein, ihn zur Teilnahme an dem über der Natur stehenden Leben des Geistes zu bilden und die natürlichen Seiten in ihm nach Möglichkeit in geistige umzuwandeln. In diesem Sinne spricht Hegel sogar von einer zweiten, einer Wiedergeburt der Kinder, die durch ihre Erziehung bewirkt werden solle[6]).

Auf der Stufe seiner anundfürsichseienden Verwirklichung endlich wird dem Geiste das Bewußtsein auch über sich selbst und damit über die beiden Seiten, die im dialektischen Prozeß bemerkbar sind: seine praktische und theoretische Tätigkeit. Seine weitere Entwicklung verläuft daher hier in zwei Zweigen, in den Gestaltungen des Wollens zu den Formen der Sittlichkeit und in denen des Denkens zu den Arten der Erkenntnis. Das Verhältnis beider zueinander ist bei Hegel nicht immer das gleiche. In seiner Werdezeit — bis zur Phänomenologie — ist das Denken des Philosophen „im letzten Grunde ethisch

---

[1]) E. § 187 Zus. (VI, 353).
[2]) Phän. 164 ff.
[3]) Phän. 162.
[4]) G. 545.
[5]) G. 79—80; vgl. G. 148.
[6]) R. § 151 Zus.; E. § 521.

orientiert"[1]); die Entwicklung des Absoluten erreicht daher ihr Ende in dem System der Sittlichkeit[2]). Erst in der Phänomenologie folgen auf die Stufen der Sittlichkeit diejenigen, in denen die absolute Idee sich selbst erfaßt: Kunst, Religion, Philosophie —, entsprechend der Absicht des Werkes, das ja „die Darstellung des erscheinenden Wissens" bieten soll[3]). Dieselbe Reihenfolge ist in der Enzyklopädie festgehalten. Allerdings stellt die Logik, die kleine der Enzyklopädie sowohl als die große, die Idee des Wollens, bzw. des Guten, höher als die des Erkennens; und nach der Rechtsphilosophie gar scheint die Verwirklichung des vernünftigen Wollens im Staate überhaupt die Spitze einzunehmen. Indes dürfte die Schlußbemerkung dieses Werkes[4]), die Staat, Religion und Wissenschaft als gleichwertig nebeneinanderstellt, am ehesten Hegels Meinung hierüber in seiner Reifezeit wiedergeben. Dieses Schwanken, welchem von beiden die höhere Bedeutung und Stellung zukomme, erklärt sich einfach daraus, daß im Wollen wie im Denken die Vernunft in ihrem vollen Umfange sich verwirklicht, so daß beide im Grunde derselbe Begriff sind, nur von einer anderen Seite aus gesehen. Das Wollen charakterisiert den Geist als absolute Tätigkeit, die Bewegung des sich Hinaussetzens und des Zurücknehmens der Gegensätze in sich[5]). Der Geist ist Denken, sofern er in dieser Bewegung sich selbst begreift. Als Wille tritt der Geist in die Wirklichkeit, „als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs"[6]). Beide werden deshalb auch wieder identifiziert. Wenn Hegel in der Einleitung zur Rechtsphilosophie den Willen selbst in sich den dialektischen Prozeß durchmachen läßt und diesen näher so bestimmt, daß der Wille erstens „das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich" enthält, „die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst"[7]) —, zweitens „das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zum Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands"[8]) —, drittens „die Einheit dieser beiden Momente, die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit"[9]), — so ist dies eine Charakteristik, die ebenso gut für das absolute Denken gelten kann. Ausdrücklich verwirft der Philosoph die Scheidung von Denken und Wollen als gesonderten Vermögen[10]), getreu dem

---

[1]) Eber 126.

[2]) Vgl. die so betitelte Schrift von 1802, ed. Mollat.

[3]) Phän. 53.

[4]) R. § 360.

[5]) Vgl. E. § 443 Zus.; E. § 225.

[6]) E. § 440.

[7]) R. § 5.

[8]) R. § 6.

[9]) R. § 7.

[10]) R. § 5.

Satze der Vorrede, daß alle Wirklichkeit Vernunft sei[1]). „Der allgemeine Wille" ist „reines Wissen und Wollen"[2]) oder „die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes"[3]) —, und umgekehrt werden Sein und Denken identisch gesetzt[4]). „Der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben"[5]).

Treten nun auch Denken und Wollen in ihren endlichen Verwirklichungen auseinander, so kann von einer Höherwertung des einen oder anderen nicht die Rede sein. Die Bildung des Menschen zum vernünftigen Wesen bedingt somit gleichmäßige Förderung seines Wollens wie seines Denkens. Sittliche Erziehung und Bildung zum vernünftigen Denken bilden die beiden gleich wichtigen Hauptaufgaben für die Pädagogik: es gilt einerseits im Menschen den unendlichen Gehalt des Sittlichen zu erwecken[6]), das Substantielle im wirklichen Tun und in der Gesinnung des Menschen zur Geltung zu bringen[7]) — anderseits handelt es sich um die Vermittlung eines möglichst tiefen Wissens, einer „gebildeten und vollständigen Erkenntnis" durch die Arbeit des Begriffs[8]). Freilich neigt Hegel in späterer Zeit mehr zum Intellektualismus und schiebt damit die intellektuelle Bildung — im weitesten Sinne natürlich — in den Vordergrund. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte spricht er seine schon im Aufbau der Phänomenologie und der Enzyklopädie praktisch durchgeführte Ansicht unumwunden aus: „Vortrefflichkeit des Charakters, Moral usf., dies alles ist nicht das letzte Bedürfnis des Geistes"; dieses zielt vielmehr dahin, daß „der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme"[9]).

---

[1]) R. S. 14.

[2]) Phän. 386.

[3]) E. § 481.

[4]) Phän. 37.

[5]) R. § 4 Zus. (vgl. hierzu R. § 5: „Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes eigentümliches Vermögen, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigentümlichen Vermögen, betrachten . . ., zeigen sogleich von vornherein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen"; und E. § 445: „Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe, voneinander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz oder die Tätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne").

[6]) G. 74—75.

[7]) G. 77.

[8]) Phän. 48.

[9]) G. 415.

c) Die Befreiung des Geistes zu sich selbst und das Ziel der Erziehung.

„Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß"[1]), der Umfang und die Tiefe seines Wissens aber bedingt ist durch sein Anderssein, so wird diese „Endlichkeit" zur notwendigen Voraussetzung für seine Wirklichkeit als absoluter Geist. Demnach ist er wesentlich Resultat seiner Tätigkeit in dem Sinne, daß er über seine Unmittelbarkeit (das Anderssein) hinausgeht, sie negiert und aus ihr in sich zurückkehrt[2]); allein es ist das nicht so zu verstehen, daß er damit überhaupt die daseiende Wirklichkeit vernichte — damit zerstörte er sich selbst —, sondern in der Weise, daß er seinem Anderssein nur die Form der Selbständigkeit und Unabhängigkeit von sich nimmt und es als seine eigene Entäußerung erkennbar macht, d. h. sich in ihm zur Geltung bringt. „Der Geist, der sich erfaßt hat, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist . . . seine wahrhafte Befreiung, worin er seine besondere Denk- und Anschauungsweise abtut"[3]). „Sich zu sich selbst zu befreien," ist also der Zweck der Tätigkeit des Geistes[4]). Indem er in diesem Prozesse objektiv an seiner Manifestation den Schein aufhebt, als sei sie eine Schranke für ihn[5]), und zu der Erkenntnis der Vernünftigkeit des Gegenstandes hindurchdringt[6]), geht ihm zugleich subjektiv der Begriff der absoluten Freiheit als seiner eigenen tiefsten Innerlichkeit und des einzig Wahrhaften[7]), als seiner Substanz, seines Wesens auf[8]). Frei ist der Geist, insofern er allein sich selbst bestimmt und durch kein ihm Äußerliches bestimmt wird. Es kann für ihn nun kein anderes geben, das ihm unabhängig gegenüber stünde[9]); er setzt vielmehr dieses andere erst selbst mit freiem Entschluß aus sich hinaus[10]). Der Geist ist also, von dieser Seite gesehen, freier Wille, der sich seinen Gegenstand erst erschafft, und zwar einen Gegenstand, der ihm gleicht. Es ist daher objektiv der höchste Beweis seiner Freiheit, daß er sein anderes auch äußerlich aus der Form seines Selbst entläßt, ihm als Natur und als Menschheit volle Selbständigkeit gibt und doch darin er selbst bleibt[11]).

---

[1]) R. § 274.

[2]) G. 124.

[3]) E. § 376 Zus. (VII, 1, 697).

[4]) E. § 442.

[5]) E. § 386.

[6]) E. § 441 Zus. 2 (292).

[7]) Vgl. R. § 21.

[8]) G. 51.

[9]) E. § 52 Zus. (VI, 114).

[10]) Vgl. E. § 244; R. § 12.

[11]) Vgl. Phän. 520.

Mit der praktischen Gestaltung des Geistes hält seine Selbsterkenntnis gleichen Schritt. „Abgesehen davon, daß in dem reinen absoluten Willen auch stets das Moment des Denkens enthalten ist[1]), gelangt der Geist daneben zu dem absoluten Wissen, dem reinen Denken seiner selbst als jener unbedingten Tätigkeit; so wird die Weltgeschichte zum „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit"[2]). Außerdem begreift das Denken auf dieser Höhe der Spekulation sich selbst als die dialektische Macht, die die träge ursprüngliche Einheit zersplittert in Gegensätze und dann diese Gegensätze wieder aufhebt zur Einheit. Als die Kraft der Negation wird sie so zur Quelle allen Fortschritts[3]) und macht in jeder Entwicklung das eigentlich Lebendige aus. Die Erkenntnis dieser Natur des Seienden durch das absolute Wissen bedeutet für den Geist Freiheit von seinem Objekte, das Aufhören des Kampfes mit ihm. Daher besteht das absolute Wissen „in dieser scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt"[4]). Allein in dieser Freiheit des Denkens, wo er im Objekte sein eigenes Ich erblickt[5]), gelingt es dem Geiste, den ungeheuren Schmerz zu ertragen, als den er seine Entzweiung fühlt[6]); nur so vermag er sich anderseits als die unendliche Liebe zu betätigen, die ihren Geschöpfen die Freude des Daseins läßt[7]).

Hieraus ergibt sich als das allgemeine letzte Ziel der Bildung des Geistes die Freiheit — als absolute Freiheit des Wollens und des Denkens —, ein Begriff, der übrigens erst seit der Enzyklopädie diese zentrale Stellung in Hegels System innehat. „Dies ist der Grundgegenstand und darum auch das leitende Prinzip der Entwicklung, das, wodurch diese ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält"[8]). Der Endzweck der Welt ist „das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit[9]), die realisierte Freiheit"[10]). — Dieses Ziel läßt sich nun aus dem Begriffe des Geistes heraus noch näher und bestimmter fassen.

Das Resultat der Bewegung des Geistes ist „die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit: Einzelheit — Ich"[11]). Im einzelnen, selbstbewußten Individuum erst gelangt der Geist zu seiner Wahrheit und Wirklichkeit. Die Individualität wird die Trägerin der Idee der

---

[1]) Vgl. R. § 5; siehe oben S. 26—27.
[2]) G. 53.
[3]) Phän. 22.
[4]) Phän. 519.
[5]) Vgl. E. § 424 Zus. (VII, 2, 267); Phän. 421, 515, 518.
[6]) E. § 382.
[7]) E. § 131 Zus.
[8]) G. 97.
[9]) G. 54.
[10]) R. § 129.
[11]) R. § 7.

Freiheit und verkörpert sie in sich; aber nur eine Individualität, die nicht in den Besonderheiten stecken geblieben ist, in der vielmehr das Allgemeine die Herrschaft hat. Denn der in sich zurückgekehrte Geist ist wieder der allgemeine, und ihn muß daher das Individuum in sich aufnehmen. Als allgemeinen Willen findet es ihn in den Gestaltungen der Sittlichkeit, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat; als absolutes Denken sieht es ihn verwirklicht in der angeschauten Vereinigung von äußerer Wirklichkeit und Geist, wie die Kunst sie gibt, in der religiösen Erhebung zum Absoluten durch Gefühl und Vorstellung, und endlich in der Wissenschaft, der höchsten Innerlichkeit des Geistes, weil er darin das Denken zu seinem Gegenstande macht und dadurch zu sich selbst kommt[1]). Der absolute Geist bildet sich in seiner dialektischen Entwicklung zu dieser Höhe, daß er selbst als das allgemeine Individuum sich in jenen Formen verwirklicht; und für jede ihrer selbst bewußte Einzelheit, also für jeden Menschen, ist es das ideale Ziel, eins zu werden mit jenem Allgemeinen — die alte Weisheit Augustins, daß der Mensch erst in Gott seine Ruhe finde, nur hier dahin erklärt, daß in aller höchsten geistigen Wirklichkeit die lebendige Gottheit sich dem Menschen unmittelbar darbietet, damit er in sie aufgehe.

Das allgemeine Ziel der Erziehung bestimmt sich demnach näher dahin, daß der Mensch zur selbstbewußten, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit werden soll, in der der allgemeine Geist seinen Sitz aufgeschlagen hat. „Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens — man kann hinzufügen: und Wollens — ist der absolute Wert der Bildung"[2]). Auf diese Weise wird der Mensch frei in dem Sinne des Schillerwortes:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Er hat nun in höherem Maße das Recht sich zu behaupten, als die vom Geiste aus sich entlassene Natur; und er hat durch seine Einheit mit dem Absoluten auch die Macht bekommen, sich durchzusetzen — handelnd seinen Willen zu verwirklichen, denkend die Welt zu erfassen und zu gestalten. „Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk"[3]). „Es ist ihm in seinem Werke darum zu tun, sich als Gegenstand zu haben; sich aber als Gegenstand in seiner Wesenhaftigkeit hat der Geist nur, indem er sich denkt"[4]). „Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen"[5]).

---

[1]) E. § 11.
[2]) R. § 20.
[3]) G. 119.
[4]) G. 121.
[5]) E. LXXVI, Anrede an seine Zuhörer.

Hier tritt nun ein Unterschied ein zwischen der Verwirklichung des reinen Denkens und der des reinen Wollens im Menschen. Unbedenklich vermißt der Metaphysiker Hegel sich, im Denken sich zum Absoluten emporzuschwingen und die letzten Geheimnisse des Seins zu enträtseln. Viel bescheidener ist dagegen der Ethiker Hegel, der unumwunden zugesteht, daß der Mensch das Ziel der Entwicklung des Geistes auf dem Gebiete des Wollens nicht erreichen könne[1]; es kommt hier stärker zur Geltung, daß er eben nicht der absolute Geist ist, der sich wollend seine Welt schafft, sondern daß er als endliches Wesen in eine vorgefundene Welt hineinwachsen muß. Es dürfte hier der Hauptgrund dafür zu suchen sein, daß der Philosoph in seiner späteren Zeit das Moment des Denkens über das des Wollens setzt. Kommt doch sogar in der Rechtsphilosophie der Satz vor: „Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben"[2]. Der letzte Grund für die geringere Wertung des Wollens liegt wohl darin, daß im Willen „die eigene Endlichkeit der Intelligenz" beginnt; „nur dadurch, daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen" — und: „die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen", wohingegen die Intelligenz als denkend sich als allgemeine Tätigkeit verhält[3]. Anderseits ist gerade deshalb das sittliche Werden die Hauptsache in der Bildung des Menschen, der eben dieser Endlichkeit angehört; und so definiert dann auch die Rechtsphilosophie — darin die Spuren des „Systems der Sittlichkeit" von 1802 wieder aufnehmend — die Pädagogik als „die Kunst, die Menschen sittlich zu machen"[4]. Doch hier streift die Untersuchung bereits in das Gebiet des „Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit hinüber[5]), wie er im Menschen verkörpert ist, und wie er im folgenden Abschnitt erörtert werden soll.

---

[1]) G. 102; R. § 13.
[2]) R. § 5 Zus.
[3]) R. § 13.
[4]) R. § 151 Zus.
[5]) R. § 6.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen des Menschen und die besonderen Erfordernisse seiner Bildung.

Der Held der Weltgeschichte, „der Humanus"[1]), vollzieht auf seinem langen Wege durch die Geschichte und in seiner Einzelentwicklung die „Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird"[2]). Oder umgekehrt: das Absolute wählt sich den Menschen zum Träger seiner Zwecke, waltet in ihm als das konkrete Allgemeine, als die Gattung[3]), und macht ihn so zum Teilhaber der Entwicklung des Geistes, wie sie im vorhergehenden dargestellt ist. Von dieser Seite aus gesehen, verläuft das Werden des Menschen in derselben Weise wie das des Geistes als solchen, der sich in seinem Begriffe bildet und erzieht, dessen Äußerungen „die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens", seines Zusammenschließens mit sich sind, und der auf diese Weise „erst wirklicher Geist ist". Es ist daher berechtigt, aus der Bildung des Geistes auch die Grundlage und Grundforderungen für die des Menschen herzuleiten. So heißt es denn auch in der Phänomenologie des Geistes[4]): „Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Übergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit."

Aber der Mensch ist der Geist nicht in seiner unendlichen, absoluten Form; er ist nicht Gott. Die Endlichkeit haftet ihm als eine wesentliche Bestimmtheit an. Was ihn von dem „allgemeinen Individuum", dem unendlichen Geiste, unterscheidet, ist, daß er zwar den Geist in seinem vollen Umfange, in all seinen Erscheinungsweisen in sich vereinigt, diese aber nicht nur als fließend ineinander übergehende und doch nebeneinander bestehende Momente; daß sie vielmehr in ihm mehr oder weniger gesondert bestehen bleiben und ihre Selbständigkeit nicht völlig aufzugeben vermögen. Dies kommt daher, daß der Mensch, wie er als lebendiger Organismus auftritt, Naturwesen ist und die Entwicklungsreihe der Natur abschließt — eine Anschauung Hegels, die ganz den Herderschen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit gemäß

---

1) Ästhetik X, 3, S. 358.

2) E. § 549.

3) E. § 366.

4) a. a. O. S. 321.

ist. Von seiner Naturseite her hat der Mensch nun zunächst das, was ihn heraushebt aus dem Allgemeinen: seine besondere Gestalt und sein Dasein als Einzelwesen. Damit ist indes eine einzelne Bestimmtheit in ihm herrschend geworden[1]). Seine Wirklichkeit entspricht nicht mehr seinem Begriffe, nach dem der Geist in allen seinen Momenten in ihm konkrete Form und eigene Gestaltung gewinnen soll; und diese Unangemessenheit, die der Mensch mit allem Lebendigen teilt, macht seine Endlichkeit aus[2]). Anders jedoch die menschliche Gattung, in deren Geschichte Hegel den „Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes" erblickt[3]). Sofern sie sich im einzelnen Menschen verkörpert, wird dieser Teilhaber des ewigen Geistes. Die Faustsche Erkenntnis, daß der Mensch zwei Seelen in seiner Brust trage und dem Zwiespalt zwischen ihnen preisgegeben sei, ergibt sich hiermit auch aus den Grundlagen der Hegelschen Philosophie. Die zweite „Seele" nun, mit der der Mensch im Boden der Natur wurzelt, und ihr Gegensatz zu jener ersten, höheren bedingt eine andere Form der Bildung als die oben geschilderte, deren Hauptmerkmal die selbsttätige, freie Gestaltung des Geistes aus sich heraus war. Die Beschränktheit, in die seine Zugehörigkeit zur Natur den Menschen versetzt, hindert ihn, das Ziel seiner Entwicklung selbst zu erkennen, und die Festigkeit der Bestimmtheiten, die ihm anhaften, hemmt seinen Fortschritt. So bedarf er der Führer und Zuchtmeister, die ihn dazu bilden, wozu er bestimmt ist, zum geistigen Wesen, zum Ebenbilde Gottes. Die Fingerzeige für die Aufgaben, die seiner hier harren, findet der Erzieher in dem Kampfe, der sich zwischen den beiden Seiten im Wesen seines Zöglings von selbst entfacht[4]); denn der ewige Geist im Menschen bildet die immer arbeitende Kraft in ihm, die ihn hinaustreibt über sein natürliches Dasein[5]). Die verschiedenen Formen, die der Zwist annimmt, werden zu ebensovielen Bedürfnissen, denen der Erzieher Befriedigung schaffen soll.

In dreifacher Weise macht sich nun der Dualismus im Menschen geltend: in dem Verhältnis seiner als endlichen Geistes zum abstrakten unendlichen Absoluten, in dem Widerstreit der geistigen und natürlichen Seite in ihm selbst, und in seiner Beziehung zu der konkreten Wirklichkeit des allgemeinen Geistes.

---

[1]) Vgl. Phän. 19.

[2]) Vgl. E. § 213, S. 190; E. § 216.

[3]) G. 563.

[4]) Vgl. G. 96—97.

[5]) „Das Unvollkommene als das Gegenteil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der wohl existiert, aber ebensosehr aufgehoben und gelöst wird; der Trieb, der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit und Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen, und zum Lichte des Bewußtseins, d. i. zu sich selbst, zu kommen" (G. 99).

a) Die Entzweiung des Menschen mit dem Absoluten und die besonderen Grundlagen für seine Bildung.

1. Die Eigenart des menschlichen Wollens.

Die Tätigkeit des Menschen ist das wesentliche Moment, durch das die allgemeine Möglichkeit des absoluten Geistes in die Wirklichkeit übersetzt wird[1]). Die Folge davon ist für ihn selber, daß er Subjekt wird, seiner selbst bewußter, selbständiger und selbsttätiger Geist, der sich in Handeln und Erkennen von seinem Ursprung loslöst — wie das oben[2]) bereits als notwendiges Ergebnis der Entwicklung des allgemeinen Geistes gezeigt worden ist. Dieser „Abfall von Gott" — von Hegel an mehreren Stellen[3]) dem Sündenfall gleichgesetzt — stellt den Menschen hinein in den Naturzusammenhang; ist doch die Natur der von sich abgefallene Geist. Damit wird das, was am reinen Geiste fließend war, zur festen Bestimmtheit an ihm. Das absolute Wollen erstarrt in ihm zu den Trieben, von denen sein Willensleben ausgeht. So wird der Mensch böse, nicht weil er einen Willen hat — denn der ist als das ureigenste Wesen des Geistes gut —, sondern weil dieser Wille die Form von Naturbestimmungen, also eines dem Geiste Negativen angenommen hat. Im Gegensatz zu Rousseau vertritt Hegel mit größter Entschiedenheit die christliche Anschauung, daß der Mensch von Natur böse sei[4]). Daraus ergibt sich die Berechtigung der „Lehre von der Erbsünde", nach der der Mensch „im unmittelbaren und ungebildeten Zustande in einer Lage ist, in der er nicht sein soll, und von der er sich befreien muß"[5]), mit anderen Worten die Notwendigkeit seiner Emporbildung zum Geisteswesen. Welche Aufgaben dieses natürliche Sein des Menschen im einzelnen der Erziehung stellt, ist weiter unten zu untersuchen. Aber nicht mit dieser unbewußten Naturbestimmtheit hat es die Ethik Hegels in letzter Linie zu tun, sondern mit dem Zustand der Gottentfremdung, der durch den bewußten Willen des Individuums herbeigeführt wird. Der Mensch bleibt nur so lange im Stand der Unschuld, als er in der traumhaft bewußtlosen Art des ersten Kindesalters lebt. Sobald der Geist in ihm die Flügel regt und er beginnt, sich selbst zu behaupten; sobald er handelnd sich mit der Natur und den Offenbarungen Gottes in der geistigen Wirklichkeit entzweit, um seiner Subjektivität Geltung zu verschaffen, wird er schuldig; sein Selbstbewußtsein „wird durch die Tat zur Schuld"[6]). Und doch muß er so handeln;

[1]) G. 57.

[2]) Siehe oben S. 17.

[3]) z. B. E. § 246 Zus. (VII, 1, 14—16); E. §§ 405 Zus.; G. 411.

[4]) E. § 24 Zus. 3, §§ 568, 570; Phän. 304; R. § 18.

[5]) R. § 18 Zus.

[6]) Phän. 304.

denn „die Subjektivität ist in der Idee des Lebens der Begriff"[1]), d. h. das bewußte Geistige, durch das der Mensch sich erst über die Stufe des tierischen Organismus erhebt.

Das Böse in der Natur des Menschen ist hiernach nicht die Seite seiner Subjektivität überhaupt; diese ist vielmehr das Göttliche in ihm. „Ein solches, das dem Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus"[2]); die Subjektivität ist die unendliche Einheit des Begriffes mit sich selbst, die er in seiner Entwicklung bewahrt[3]); sie ist der Quellpunkt allen Tuns und damit aller Wirklichkeit, das also, wodurch der Mensch fähig ist, Werkzeug des Geistes zu sein[4]). So wird ja auch das Absolute als Subjekt definiert[5]). — Das Böse im Menschen ist vielmehr die Bestimmung der allgemeinen Subjektivität in ihm zur besonderen Persönlichkeit mit ihrer festen, natürlichen Eigenart, mittels deren er sich in seiner Absonderung vom Geiste behauptet, als der „finstere, spröde Mittelpunkt, in welchem weder Natur noch Geist offen und durchsichtig ist"[6]). Die zufälligen Modifikationen, durch die sich die einzelnen Seelen unterscheiden[7]), machen zwar auf den ersten Blick das Wesentliche der Persönlichkeit aus; durch sie ist der Mensch ein Individuum, das sich von Seinesgleichen abhebt. In Wahrheit sind sie jedoch die Seite in ihm, in welcher der Abfall vom Göttlichen sich am schroffsten zeigt, da sich aus ihnen als starren Bestimmtheiten der Geist am vollständigsten zurückgezogen hat. Dieses Zufällige wird als ein Mannigfaltiges nur gefunden[8]); es hat den Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern in anderem[9]), — selbst in der Form der Willkür ist es abhängig von dem Gegenstand seines Strebens. Daher ist es „eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist"[10]). In ihr ist das Individuum der „toten" Natur völlig gleich; es wird durch sie eine Einzelheit neben anderen, von ihm Unabhängigen, denen es fremd gegenübersteht, und über die es deshalb keinerlei Macht hat[11]). Es ist infolgedessen weder zu verlangen, daß diese zufälligen Bestimmtheiten, in denen sich „die Ohnmacht der Natur[12]), den Be-

---

[1]) E. § 376.
[2]) E. § 359 (S. 316).
[3]) E. § 542.
[4]) G. 57; vgl. E. § 551.
[5]) Phän. 12.
[6]) G. 102.
[7]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 82).
[8]) E. § 12.
[9]) E. § 145 Zus.
[10]) E. § 6.
[11]) Vgl. E. § 279 Zus. (VII, 1, 151).
[12]) Vgl. hierzu Windelband (a. a. O. II, 332). Die Weise, wie er diesen Begriff

griff in seiner Ausführung festzuhalten"[1]), offenbart, zum Gegenstande der forschenden Erkenntnis gemacht werden — dem widersetzen sie sich, weil ihnen das eigene innere Leben fehlt —; noch ist es angebracht, sie am Menschen als etwas besonderes Wertvolles zu hegen. Sie hemmen die Entwicklung des Individuums zu seiner wahren, geistigen Wirklichkeit und müssen unterdrückt werden. Das „Umgestalten der Seele" erstreckt sich in erster Linie darauf, den Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten zu bringen[2]). Das ist eine scharfe Absage an die Individualpädagogik. Die Behauptung, der Lehrer müsse sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler richten, er müsse sie studieren und ausbilden, erklärt Hegel für „ein leeres, ins Blaue gehendes Gerede"[3]). Die Bildung des Menschen ist nach der Ansicht des Philosophen die Befreiung von seinen natürlichen Eigenheiten. „Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens ... Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein"[4]). Der Ertrag dieser „Glättung der Besonderheit" ist, daß der Mensch fähig wird, sich in seinem Verhalten gegen die Außenwelt nach der Natur der Sache, zu richten. Solche „wahre Bildung" führt zur „wahren Originalität", die die S a c h e hervorzubringen vermag[5]) — das Ziel, das Hegel aller Bildung setzt. Als Sache faßt er nämlich das an den Dingen und Vorgängen, was an ihnen der Anteil des Geistes ist. Der Mensch bringt also nun geistige Wirklichkeit hervor und kann jetzt erst als Werkzeug des Unendlichen gelten. Ihm selber wird dabei als Gewinn zuteil, daß die Wirklichkeit und seine Individualität als gleichartig sich durchdringen und zu einer Einheit werden[6]). Dadurch geht er selbst in den allgemeinen Geist auf.

Es ist damit schon angedeutet, wie sich das Ziel der Entwicklung des Geistes, die Freiheit, für die Bildung des Menschen umwandelt. Der Abfall vom unendlichen Geiste und die Endlichkeit, in die er dadurch geraten ist, haben für ihn die Folge, daß die Freiheit in ihm die Gestalt der Notwendig-

---

der Hegelschen Naturphilosophie faßt, ist hier zugrunde gelegt; sie dürfte mehr im Sinne Hegels liegen als die Ansicht Croces (Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, deutsch von Büchler, S. 140), der die Ohnmacht der Natur damit abtut, daß er in ihr nur die Ohnmacht der Naturphilosophie Schellings und Hegels, das eigene Programm treu durchzuführen, sieht.

[1]) E. § 250; vgl. G. 109.

[2]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 82; Th. I, 13).

[3]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 82).

[4]) R. § 187.

[5]) R. § 187 Zus.

[6]) Phän. 267.

keit annimmt, so lange er sich im Gegensatz zum Unendlichen befindet. Denn die Notwendigkeit ist die Form, in welcher der Begriff in das Endliche eintritt; sie ist „der Begriff, dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind“ [1]). Die alles umschließende Einheit des Geistes wird dem Menschen daher gegenwärtig als ein System gesetzmäßiger Beziehungen, in denen er zur Natur und zur sittlichen Welt steht. Er kann sich ihnen nicht entziehen, weil „diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm hat, daß, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht“ [2]). Soweit er durch diese Notwendigkeit gebunden ist oder sich ihr freiwillig fügt, gehört er dem Weltgeiste an; soweit ist er fähig, in die Versöhnung mit ihm einzugehen. Es steht im Einklange hiermit, wenn Hegel die Bildung des an sich freien Menschen vor sich gehen läßt unter der steten Beeinflussung von seiten der ihn umgebenden geistigen Wirklichkeit, insbesondere der sittlichen Gemeinschaftsformen, in die er hineingestellt ist. Soziale Erziehung für sie und durch sie ist die Grundeinrichtung seiner Pädagogik. Rosenkranz bemerkt in seinem Leben Hegels darüber mit Recht: „Die Pädagogik nahm er (Hegel) weniger subjektiv als die Einwirkung der selbstbewußten moralischen und didaktischen Virtuosität eines Individuums auf andere Individuen, sondern mehr objektiv als die Beseelung des einzelnen durch den Geist seiner Familie, seiner Schule, seines Standes, seines Volkes, seiner Kirche —, und in diesem Sinne war es vielleicht, daß er die Pädagogik als Staatspädagogik entwickeln wollte“ [3]).

Aus demselben Prinzip erklärt es sich auch, daß bei Hegel die bewußte Einwirkung auf den Zögling die Form des Zwanges annimmt, der Zucht und Autorität auf der einen, des Gehorsams auf der andern Seite. Gegen den Naturzustand, in welchem der unerzogene Mensch sich befindet, „begründet die Idee ein Herrenrecht“ [4]). Weil das Kind „als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives“ ist, ist seine Erziehung die Zucht oder das Bezwingen jener Form [5]). In der Geschichte erscheint Hegel deshalb der Aufstieg des Menschen als durch die härteste Knechtschaft herbeigeführt. „Die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemütes . . . ist durch die fürchterliche Zucht des Mittelalters gebrochen und zermürbt worden. Die zwei eisernen Ruten dieser Zucht waren die Kirche und die Leibeigenschaft“ usf. [6]). Aber das Endziel dieser Tätigkeit ist doch die in der ursprünglichen Freiheit des Menschen gegründete Selbständigkeit seiner Person [7]). Die Beugung unter einen fremden Willen ist

---

[1]) E. § 147; vgl. E. § 248.
[2]) E. § 406, S. 356.
[3]) a. a. O. S. 254.
[4]) R. § 93.
[5]) I, 399 (Th. I, 12).
[6]) G. 509—510.
[7]) E. § 521 (Th. I, 13).

nur von dem Gesichtspunkte aus berechtigt, daß der Mensch dadurch sein Gesetz kennen lernt, dem er dann in freiem Gehorsam folgt[1]); die Unterdrückung seiner ursprünglichen Natur ist nur erlaubt, wenn eine zweite, geistige an ihrer Stelle geweckt[2]), wenn eine geistige Wiedergeburt der Kinder dadurch herbeigeführt wird[3]). „Das unsittlichste Verhältnis überhaupt ist das Sklavenverhältnis der Kinder"[4]), wie es in Rom als Schandfleck der dortigen Gesetzgebung bestand[5]). Die Notwendigkeit, der man die Zöglinge unterwirft, muß vielmehr zur Freiheit verklärt werden[6]).

2. Die Eigenart des menschlichen Erkennens.

Die Tat des „Sündenfalles" bestand darin, daß der Mensch vom Baume der Erkenntnis aß. Er hat also nicht nur wollend die Einheit mit dem Absoluten zerrissen, sondern auch die natürliche Einheit des Denkens verloren, wie sie in der unmittelbaren Anschauung vorliegt[7]). Daß der Mensch sich vom unendlichen Geiste gelöst hat und in Gegensatz zu ihm getreten ist — in den Stand der Entfremdung —, das muß auch der Art seines Erkenntnislebens den Stempel aufdrücken. In der Tat sieht Hegel einen Abgrund sich auftun zwischen dem „natürlichen Bewußtsein" und dem absoluten Wissen, dem „reinen Selbsterkennen des Geistes", der Wissenschaft. „Das Element der Wissenschaft ist ihm eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt", und in der es „das Verkehrte der Wahrheit" erblickt. Ja, so groß ist der Gegensatz zwischen beiden, daß die Hingabe des natürlichen Bewußtseins an die Wissenschaft wie ein Versuch erscheint, den es macht, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen. Der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird sich anzutun". Der Wissenschaft dagegen gilt der Standpunkt jenes Bewußtseins als „der Verlust des Geistes", weil es „von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie" weiß[8]). Hiernach bewegt der ungebildete Geist des Menschen sich wesentlich auf der Stufe des Verstandes; denn „das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen"[9]); und der Verstand genügt auch „zur

---

[1]) E. § 529, S. 438.
[2]) R. § 151.
[3]) E. § 521.
[4]) R. § 174 Zus.
[5]) R. § 175.
[6]) E. § 158 Zus. (VI, 310).
[7]) E. § 246 Zus. (VII, 1, 14—16); Religionsphilosophie XII, 217 ff.
[8]) Phän. 18.
[9]) E. § 80.

Erkenntnis der Natur des Endlichen, der Dinge und ihrer Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, Kraft und Äußerung"[1]). Es ist das Denken, wie es nur endliche Bestimmungen hervorbringt und sich in solchen bewegt und sie trotz ihres beschränkten Inhalts festhält, als gegeneinander und gegen das Absolute im Gegensatz verharrend[2]); das Denken, wie es sich der Kategorien bedient, um die Welt zu erfassen; wie es den gesetzmäßigen, notwendigen Zusammenhang der Dinge aufsucht.

Dieses verstandesmäßige Denken hat als Denken seine Berechtigung, zumal da es der Eigenart der Natur angemessen ist und das in dieser liegende Vernünftige zu erkennen vermag, das eben die Form jener Gesetzmäßigkeit hat. Der Mensch wird durch die Ausbildung seines Verstandes fähig zur Herrschaft über die Natur, weil er sich der Vernunft in ihr auf diese Weise gleich macht und sich ihrer bemächtigt. Die Pflege dieser Seite der Geistestätigkeit ist deshalb für Hegel eine der Hauptaufgaben der Bildung des Menschen. Unter dem Ausdruck „theoretische Bildung" versteht er mitunter nichts weiter als die Bildung des Verstandes[3]). „Zur Bildung gehört ein Urteil über die Verhältnisse und Gegenstände der Wirklichkeit"[4]). Die Ausbildung des Verstandes bedeutet für den Menschen einen erheblichen Fortschritt über den Anfang seiner Geistesentwicklung hinweg. Steht auch der menschliche Geist im ganzen auf dieser Stufe, so beginnt er doch mit einer sehr unvollkommenen Art der Verstandestätigkeit. „Der ungebildete Mensch bleibt bei der unmittelbaren Anschauung stehen. . . . Er sieht nicht die Sache. Er weiß nur ungefähr, wie diese beschaffen ist, und das nicht einmal recht", und er urteilt vorschnell über alles, weil er nur einen Gesichtspunkt ins Auge faßt[5]). Was im allgemeinen als Bildung überhaupt bezeichnet wird, ist nichts weiter als solche Verstandesbildung, und deshalb behandelt sie Hegel auch in seiner Phänomenologie unter diesem Namen[6]). Die Menschen beruhigen sich vielfach mit diesem Ziel. Allein vom Standpunkt des Absoluten aus gesehen, kann die Bildung des Individuums hier nicht Halt machen, und so wird denn auch in der Phänomenologie, die ja „das Werden des Wissens"[7]) darstellt, die Aufgabe dahin erweitert, „das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen"[8]), worunter hier die spekulative Erkenntnis verstanden wird; oder anders ausgedrückt: „Die Entwicklung des denkenden Geistes . . . muß endlich dazu gedeihen,

---

[1]) E. § 28 Zus.

[2]) E. § 25.

[3]) z. B. R. § 197.

[4]) Prop. XVIII, 61 (Th. I, 18).

[5]) Prop. XVIII, 61—62 (Th. I, 18).

[6]) Phän. 316—387; vgl. die nähere Ausführung hierüber unten S. 89 ff.

[7]) Phän. 19.

[8]) Phän. 19.

das, was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen" [1]).

Mit der Entwicklung des Geistes vollzieht sich gleichzeitig eine Entwicklung seiner Selbsterkenntnis. „Die Naturdinge sind nur unmittelbar und einmal, doch der Mensch als Geist verdoppelt sich, indem er zunächst wie die Naturdinge ist, sodann aber ebensosehr für sich ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt und nur durch dieses tätige Fürsichsein Geist ist." Dieses Bewußtsein von sich erlangt der Mensch theoretisch, „insofern er im Innern sich selbst sich zum Bewußtsein bringen muß, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt" [2]). Als verständiges Wesen erfaßt er dabei vor allem die Gebundenheit seines Daseins. „Ein gebildeter Mensch weiß zugleich die Grenze seiner Urteilsfähigkeit" [3]). Die Grundfrage der kritischen Philosophie taucht hier auf. Insbesondere erwacht in dem Menschen das Bewußtsein der Beschränkung, der er durch sein Verhältnis zu den sittlichen Mächten unterliegt. Allerdings ist es gerade diese Erkenntnis seiner Schranken, die ihn bereits über sie hinausführt; er erkennt sie ja doch nur deshalb als solche, weil ihm die darüberstehende Unendlichkeit des Geistes, die absolute Freiheit vor die Augen getreten ist, und weil er zu der Erkenntnis kommt, daß er seinem tiefsten Wesen nach an ihr teil hat. So ist die erkennende Einsicht bereits über die Schranken hinaus, während das in der Wirklichkeit des Lebens stehende, wollende und handelnde Individuum noch in jenen Fesseln liegt und an ihnen seine Endlichkeit nur zu deutlich spürt. So wie dieser innere Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit klar erfaßt wird, nimmt der ethische Zwang für den Menschen die Form des „Sollens" an, von dem sein sittliches Leben nun beherrscht wird [4]). Jene Identität des

---

[1]) S. 49.

[2]) Ästhetik X, 1, 42 (Th. I, 16).

[3]) Prop. XVIII, 62.

[4]) Logik III, 14. Rubinstein gesteht diesem „Sollen" im Hegelschen System keine Berechtigung zu. Die treibende Kraft in der Entwicklung des Geistes sei allein der Widerspruch; die scheinbaren Zwecke seien nichts weiter als die Not, vom Widerspruch loszukommen; für das Endliche gelte nur ein Müssen, kein Sollen (Kantstudien XI, S. 67—68). — Das ist richtig, soweit der Mensch als bloß endliches Wesen in Betracht kommt; aber darüber hinaus hat er teil an dem vollen, unendlichen Geiste, und das Bewußtsein dieses Widerspruchs in ihm selbst, des Mißverhältnisses zwischen seinem wahren Wesen und seinem endlichen Dasein nimmt für ihn eben die Form des Sollens an und wird zur Triebfeder seines Handelns; der Begriff des Unendlichen wird zum Zweck, der erreicht werden soll. — Vgl. hierzu Nohl, Hegels theol. Jugendschriften S. 264: „Da der Begriff selbst in der Entgegensetzung gegen Wirkliches besteht, so drückt er ein Sollen aus." — Man kann zugeben, daß der Begriff des Sollens in der objektiv betrachteten Bewegung des Absoluten keinen Platz hat —: in der Phänomenologie des Geistes, d. h. auf dem Wege, den der Geist in der

Geistes mit sich — das Gute —, mit anderen Worten die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem gegenwärtigen beschränkten Zustande und jenem Ideal der absoluten Selbstbestimmung, schwebt ihm als Zweck seines Handelns vor Augen. Wegen seiner eigenen Endlichkeit erscheint ihm jedoch die Verwirklichung des Guten als ein Progreß ins Unendliche, in dem das Gute nur als Sollen fixiert ist und im Diesseits unerreichbar bleibt und bleiben muß, weil es sonst sogleich aufgehoben sein würde[1]). Dieses Sollen hört für den Menschen erst dort auf, wo er sich zu der Höhe des unendlichen Geistes emporgeschwungen hat und in ihm begreift, daß die Wirklichkeit vernünftig[2]) und das realisierte Gute ist, welches „sich ewig in der Welt vollbringt"[3]), und daß anderseits in letzter Linie er selbst mit seinem innersten Wesen es ist, der sich bestimmt und seine Endlichkeit setzt[4]). Die Erkenntnis von den sittlichen Verhältnissen, in denen das Individuum sich bewegt, wird ihm hiernach, seiner endlichen Natur entsprechend, zu einer „ethischen Pflichtenlehre". Was objektiv, als Entwicklung des Absoluten betrachtet, die „systematische Entwicklung des Kreises der sittlichen Notwendigkeit" ergibt, nimmt subjektiv, auf den Menschen bezogen, diese Form an; so daß, wie Hegel sagt, zu jeder sittlichen Bestimmung, die er im dritten Teile seiner Rechtsphilosophie aufdeckt, der Nachsatz gefügt werden könne: „Also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht"[5]). Das Pflichtbewußtsein ist die Weise, in der das Individuum zum bewußt sittlich handelnden Geiste wird; es muß demnach Hauptgegenstand der sittlichen Bildung werden. Nur ist die Auffassung, die der einzelne von der Pflicht hat, je nach der von ihm erreichten Erkenntnisstufe durchaus verschieden. Als Beschränkung erscheint die bindende Pflicht „gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens"; der tieferen Erkenntnis aber wird klar, daß das Individuum „in der Pflicht vielmehr seine Befreiung (teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt . . .) zur substantiellen Freiheit" hat[6]). Auf diese Befreiung ist unten noch näher einzugehen[7]).

Erkenntnis seiner selbst durchmißt, bildet er jedenfalls eine wesentliche Stufe und hat seine volle Realität und Berechtigung.

1) Phän. 393. Standpunkt der Ethik Kants, dessen Lehre für Hegel überhaupt der Ausdruck des verständigen Bewußtseins ist (vgl. E. §§ 40—60).

2) R. S. 14.

3) E. § 212 Zus. (VI, 384).

4) Vgl. Logik III, 184 ff.

5) R. § 148. 6) R. § 149. 7) Vgl. S. 59 ff.

b) Die Gegensätze im Menschen selbst.

Es wäre dem Menschen unmöglich, sich zum Geiste und zu dessen Freiheit zu erheben, und die Pädagogik müßte von vornherein mit der Vergeblichkeit ihrer Bemühungen rechnen, sich also selbst für überflüssig erklären, wenn der Mensch allein von jenem Gegensatz zum Absoluten beherrscht sein würde. Dann stände er da wie die unveränderlichen Gebilde der Natur. Die menschliche Natur muß des geistigen Lebens fähig sein, wenn sie darin eintreten soll[1]). Diese Voraussetzung ist dadurch gegeben, daß der Mensch Träger des Geistes selbst ist[2]). Einerseits ist er also Naturwesen, anderseits Inhaber des höchsten Geistes. Daß der Geist in ihm sich im Momente seiner Entzweiung verwirklicht, hat zur Folge, daß die beiden Seiten des Gegensatzes, die zunächst an das Unendliche und an das Endliche verteilt waren, nun in einem Subjekt zusammengeschlossen werden. Der Dualismus ist der Lebensnerv des einzelnen konkreten Menschen; denn bereits sein Dasein verdankt er der Vereinigung der ungeheuersten Gegensätze. Der unendliche Geist in seiner ganzen Fülle gibt sich in ihm das Selbstbewußtsein, so daß „der Mensch sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten" kann und soll[3]), und dieser Geist ist es, der ihn überhaupt erst zum Menschen macht und ihn hoch über alle andern Wesen stellt[4]) —; lebendiges Sein aber ist der Mensch nicht als dieses allbefassende Absolute, sondern nur als ein Teil von dessen objektiver Existenz, als ein Zufälliges neben unzähligen andern gleichen Erschaffenen. Zwar ist er als Organismus eine Gestaltung der Natur, in der sie sich dem Schöpfer am meisten nähert; aber gerade dies dem Geiste scheinbar Ähnlichste ist in Wahrheit am weitesten von ihm entfernt. Es ist als Höhepunkt der Natur der auf die Spitze getriebene Gegensatz zum allgemeinen Geiste, der es versucht, sich diesem gegenüber zu behaupten. Das Tier bleibt innerhalb der Natur stehen, in sich einig —, der Mensch hat das Vorrecht vor ihm, den ewigen Geist in seiner Reinheit zu besitzen; aber er muß dafür auch den Schmerz der Zerrissenheit auf sich nehmen und sich zum Schauplatz des wildesten Kampfes hergeben: „Die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst"[5]). Vom Menschen gilt deshalb in verstärktem Maße das, was Hegel vom Prozesse des Organismus überhaupt sagt: „Die innere Allgemeinheit bleibt gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es

---

1) G. 425.

2) Vgl. G. 75.

3) Anrede, E. LXXVI.

4) Vgl. E. § 381 Zus. (VII, 2, 18).

5) G. 97.

(das Individuum) Gewalt leidet . . ., weil das Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist"[1]). Die Unangemessenheit des Individuums zur Allgemeinheit „ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes"[2]). Das Schicksal des natürlichen Menschen ist, daß er leiblich und geistig sterben muß, um überzugehen in den allgemeinen Geist, der in ihm unmittelbar als die Gattung lebt. In diesen Kampf soll nun der Erzieher eingreifen zugunsten der Partei des Geistes. Wie der Feldherr im Kampfe darauf angewiesen ist, die sich ihm darbietenden Möglichkeiten und Hilfskräfte auszunützen, so muß auch der Pädagoge die Fingerzeige befolgen, die aus der besonderen Art des Zwiespalts in seinem Zögling sich für ihn ergeben und ihn auf die Punkte hinweisen, wo er einzusetzen hat.

In dreifacher Weise beherrscht der Gegensatz den Menschen: Der allgemeine Geist steht in ihm neben dem besonderen; dieser wieder hat in seinem Naturdasein als Seele den physischen Organismus des Leibes sich gegenüber; und schließlich erhebt sich über der Naturanlage des Menschen das zum Geisteswesen entwickelte Individuum, das als Charakter diesen Widerspruch auflöst.

1. Der Dualismus im geistigen Wesen des Menschen und die Mittel, seinen Geist zu entwickeln.

Im Menschen ist der Geist gebrochen in die Formen seiner Allgemeinheit und seiner Besonderheit. Seine einheitliche Allgemeinheit erscheint im Individuum als das „Ich", das dessen sämtliche Lebensäußerungen begleitet und belebt. Dieses Ich ist „die unendliche Beziehung des Geistes auf sich — als subjektive, als Gewißheit seiner selbst". An dieses Ich ist das Bewußtsein des Menschen überhaupt geknüpft. Indem es die absolute Negativität darstellt — insofern nämlich, als es die Tätigkeit des Geistes ist, sich aus sich selbst hinauszusetzen als sein Negatives, und dieses Negative dann wieder aufzuheben und in sich zurückzunehmen —, entläßt es sich selbst frei in die Objektivität, und in dieser Form weiß es von sich; es erfaßt im Bewußtsein sich selbst in der Weise des Andersseins. Dieses Ich ist ferner die Quelle des Selbstbewußtseins; denn es begreift schließlich jenes Äußere als sein Eigentum, als sich selbst: es wird zur „Identität in dem Anderssein"[3]). Vermöge dieses allgemeinen Geistes in sich wird der Mensch zum Herren über seine Außenwelt, da im Ich „die Idealität der Natürlichkeit" entsteht[4]). Hier wurzelt das ge-

---

[1]) E. § 374.

[2]) E. § 375.

[3]) E. § 413. Das ist die Art, wie Hegel Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und von dessen Deduktion der Kategorien in sein System aufnimmt.

[4]) E. § 412 Zus. (VII, 2, 248).

sunde Selbstbewußtsein, das die Grundbedingung für alle Selbstbehauptung ist und von diesem Standpunkte aus alle Dinge als Mittel für die Erhaltung seines Daseins, als Gegenstände, die seiner Willkür unterworfen sind, betrachtet und ihnen nur einen Nützlichkeitswert zuspricht[1]). Anderseits bildet die negierende Tätigkeit des Ich den Ausgangspunkt für allen Fortschritt; denn weil es Denken ist, bleibt es nicht bei der einseitigen, zerstörenden Negation stehen, sondern schafft nur aus der Auflösung eine neue, höhere Einheit.

Der reinste Ausdruck dieses allgemeinen Geistes, der sich im menschlichen Ich verwirklicht, ist das Werk des Gedankens, die Sprache. Sie entwickelt sich aus der tierischen Stimme erst unter dem Einfluß des sich zum Selbstbewußtsein erhebenden Geistes im Menschen; so ist sie das Dasein dieses Geistes[2]), und sie teilt deshalb alle seine Kennzeichen. „Die Sprache befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtsein seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dies Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktsein in die Außenwelt sich in sich zu reflektieren"[3]). Wie sie das Allgemeine ist, das alle Besonderheit dessen, was sie ausspricht, negiert, indem sie stets dem besonderen Inhalt allgemeine Form verleiht und so immer etwas anderes sagt als meint[4]), so wird sie auf allen Stufen der geistigen Entwicklung das Mittel, durch das der allgemeine Geist seinen Inhalt offenbart: als Sprache der Bildung, des Gesetzes, des Gewissens, der Kunst, der Religion[5]) oder anderer Äußerungen des Geistes. Weil sie nun zugleich „das für andere seiende Selbstbewußtsein"[6]) ist, so bietet sie auch die Handhabe, an der der Erzieher den allgemeinen Geist in seinem Zögling anpacken kann, um ihn zu bilden; und dieses Geschäft wird ihm noch dadurch erleichtert, daß die Sprache als „das sich von sich selbst abtrennende Selbst" gegenständlich wird und „in dieser Gegenständlichkeit sich als dieses Selbst erhält"[7]). Kein Wunder daher, wenn Hegel der Sprache unter den Bildungsmitteln eine der höchsten Stellen anweist, da sie, wie kein anderes, durch Inhalt und Form dazu geeignet ist, den Menschen zur Allgemeinheit des Geistes zu bringen, die ja Ziel der Bildung ist. „Das, wodurch ein Inhalt Sache der Bildung wird, ist die dem Denken angehörige Form"[8]), und die ist in der Sprache gegeben.

Im „Ich" ist nun aber die Trennung gesetzt, daß es in seiner für sich

---

[1]) Phän. 378.

[2]) Phän. 420—421.

[3]) E. § 396 Zus. (VII, 2, 94; Th. I, 67–68); vgl. E. § 20.

[4]) Vgl. Phän. 68.

[5]) Phän. 338, 421, 424, 433, 449—450, 459.

[6]) Phän. 421.

[7]) Phän. 421.

[8]) G. 113.

seienden Reflexion den Inhalt des Seelenlebens als Gegenstand hat. „Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als selbständiges Objekt, aus sich“[1]). Dieses Leben hat also im Menschen — scheinbar — ein vom Ichbewußtsein unabhängiges Dasein mit eigener Entwicklung.

Dadurch, daß das Leben der Seele so dem allgemeinen Geiste als sein Negatives entgegensteht, gewinnt es selbst den Charakter der Besonderheit und löst sich in einzelne Bestimmungen auf. Der Mensch ist in der reinen Form seiner Geistestätigkeit abstrakt denkender Geist; er ist, als körperlich daseiend, Naturwesen — Organismus; und er ist konkreter Geist, indem er sich erkennend und handelnd verwirklicht —: das alles nebeneinander. Ebenso gewinnen die Bestimmtheiten der Seele ihre gesonderte feste Form, wenn man sie für sich betrachtet, abgetrennt vom Ich, wie das eben in dem entzweiten Geiste des Menschen möglich ist. So erscheinen dem Verstande die „Vermögen“ des Geistes unverbunden nebeneinander: Denken und Wollen und dazu die schwerer zu fassende Bestimmtheit des Gefühls. „Was an seiner Tätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbständige Bestimmtheit festgehalten“, die nun „die fixierte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion in sich vorgestellt“, ist[2]). Innerhalb des „theoretischen Geistes“ lassen sich wieder verschiedene Formen; Anschauen, Vorstellen, verständiges und vernünftiges Denken unterscheiden und ähnlich im „praktischen Geiste“. Vom Standpunkt des vernünftigen Denkens aus, ist eine solche Trennung unzulässig, weil sie „den Geist nur zu einem Aggregatwesen“, zu einer „verknöcherten, mechanischen Sammlung“ macht und das Verhältnis seiner Kräfte oder Fähigkeiten „als eine äußerliche, zufällige Beziehung“ betrachtet[3]). In Wahrheit sind sie weiter nichts als Stufen in der Entwicklung des Ganzen, sie folgen auseinander und verweben sich zu einem Ganzen. Hegel wehrt sich deshalb auch — als einer der ersten — entschieden gegen diese Trennung und die einseitige Behandlung der „Seelenvermögen“ in der Bildung des Geistes. Wenn der „Verstand ohne das Herz und das Herz ohne den Verstand“ gebildet wird, so entsteht eine „schlechte, in sich unwahre Existenz“, die der Natur der Sache nicht entspricht[4]).

Und doch vermag auch der Philosoph Hegel mit seiner überlegenen Einsicht es nicht, das wahre Dasein des Menschen anders herbeizuführen, als daß er die Ausbildung dieser einzelnen Fähigkeiten — einer jeden für sich — fordert, wie er sie ja auch in seinem System als gesonderte Stufen einzeln behandelt. Der Verstandesbildung redet er das Wort, weil sie die Vorbedingung ist für die Ent-

---

[1]) E. § 413.
[2]) E. § 445.
[3]) E. § 445.
[4]) E. § 445.

wicklung der vernünftigen Einsicht[1]), und weil nur auf ihrer Grundlage Charakterbildung möglich ist[2]). Dann wieder verlangt der Philosoph Ausbildung und Übung des mechanischen Gedächtnisses[3]); er tritt für körperliche (militärische) Übungen ein und will den Leib nicht vernachlässigt sehen[4]). Bildung des Ganges[5]), Erwerb der zum Handeln nötigen Geschicklichkeiten[6]), Pflege des Talentes und Genies durch Entwicklung der dazu vorhandenen Anlagen[7]); nicht zum wenigsten natürlich Bildung des Willens in seinen verschiedenen Formen usw. —: dergleichen Forderungen beweisen deutlich genug, daß Hegel das allgemeine Ziel, den Menschen zur Vernunft zu bilden, für viel zu inhaltslos und ungewiß hält, als daß er sich daran genügen ließe. Es ist vielmehr nur der Blickpunkt, nach dem sich die einzelnen Aufgaben richten müssen. Der Erzieher nähert sich ihm um so mehr, je weiter er sich scheinbar von ihm entfernt, indem er sich daran macht, die einzelnen Seiten im Geiste des Menschen ihrem Wesen nach voll auszubilden. „Der Mensch bildet seine Form, indem er seine Einzelheit nach außen setzt, also auf einzelne Weise seine leibliche Kraft in einen leiblichen Punkt bringt"[8]). Das ist eine notwendige Folgerung aus Hegels Theorie, daß der Geist in der Wirklichkeit seine Objektivierung hat, in der er überhaupt erst sich selbst erkennt. Die einzelnen Bestimmungen des Daseins, also hier des Menschen, bekommen durch diese Beziehung auf den Geist absoluten Wert, und da der Geist selbst um so tiefer wird, je reicher die Wirklichkeit sich in sich gestaltet, so wird die gründliche Ausbildung der einzelnen geistigen Bestimmtheiten des Menschen der sicherste Weg zum Geiste selbst. Nur darf sie nicht einseitig sich auf einige wenige beschränken. „Wenn Menschen geistige und besondere Geschicklichkeiten erwerben, z. B. viel schreiben, Musik, schöne Künste, technische Kunstfertigkeiten, Fechten usf. treiben, so geht das Gleichgewicht verloren"[9]). Die Ausbildung der einzelnen Bestimmtheiten erfordert zwar, daß man sie gesondert vornehme; aber dabei ist stets im Auge zu behalten, daß sie nicht Selbstzweck sind, sondern ihren Wert nur im Rahmen des Ganzen haben —, und danach ist ihr Gewicht gegeneinander abzuwägen. Harmonische Ausbildung des Menschen ist das Ziel; alle Seiten des Menschengeistes sollen dabei ineinandergreifen und sich gegenseitig zu der Einheit ergänzen, die der Geist selbst ist. „Als gesund und besonnen hat (dann) das Subjekt das prä-

---

1) E. § 80 Zus. (VI, 149).
2) E. § 80 Zus. (VI, 148).
3) E. §§ 195, 463.
4) Reden XVI, 151—152 (Th. I, 94).
5) E. § 411 Zus. (VII, 2, 244).
6) E. § 396 Zus. (VII, 2, 91; Th. I, 65).
7) E. § 395 Zus. (VII, 2, 83; Th. I, 59).
8) E. § 355 Zus. (VII, 1, 588—589).
9) E. § 355 Zus. (VII, 1, 588—589).

sente Bewußtsein der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden besonderen Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung usf. subsumiert und an die verständige Stelle desselben einordnet; es ist der herrschende Genius über diese Besonderheiten"[1]). Es ist nicht zu verkennen, daß Hegel hier das hellenische Bildungsideal vorschwebt, wie er es selbst aus den griechischen Klassikern und im Verkehr mit Hölderlin gewonnen hatte; in ihm sieht er den Weg zur absoluten Freiheit des Menschen.

2. Leib und Seele.

Noch tiefer als im geistigen Leben des Menschen klafft der Gegensatz in seinem natürlichen Dasein; die beiden Seiten behaupten sich hier weit starrer und scheinen unversöhnlich. Der Dualismus nimmt hier in der Hauptsache die Form des Unterschiedes von Leib und Seele an. Es ist das die Weise, in welcher die unmittelbare Idee oder das Leben im einzelnen Lebendigen zur konkreten Gestaltung kommt: „Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisiert"[2]). Der Geist entschließt sich, seinem eigenen Begriffe nach, „lebendig und an sich selbst deshalb zugleich Seele und Naturexistenz zu sein"[3]). Die Idee ist hierin zwar, ihrem Wesen gemäß, die Einheit des Subjektiven und des Objektiven; aber weil sie noch erst unmittelbar ist, d. h. weil sie noch nicht im eigenen Prozeß jene Einheit selbst schafft, so behaupten ihre beiden Seiten sich zunächst noch gegeneinander: das Subjektive als ihr ideeller Inhalt, der Begriff in seinen Bestimmungen — die Seele; und das Objektive als ihr reeller Inhalt, die Darstellung, die sich der Begriff in der Form des äußerlichen Daseins gibt — der Leib[4]). Beide sind im endlichen Individuum deshalb trennbar: in der Unangemessenheit seines *wirklichen* Seins zu der Einheit seines Begriffes ist seine Sterblichkeit begründet[5]). „Aber nur insofern es tot ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke"[6]). Im lebendigen Subjekt bleiben sie vereint, beharren indes für sich, solange sie noch nicht in den allgemeinen geistigen Prozeß aufgenommen sind, durch den der Mensch sich über sein natürliches Sein erhebt[7]). — Als Körper ist der Mensch in seiner Naturexistenz; er untersteht durch ihn den Naturgesetzen und nimmt im chemischen organischen Prozeß der Assimilation die Kräfte der Natur in sich auf. Doch die Lebendigkeit des Körpers besteht darin, „daß seine Mate-

---

[1]) E. § 408.
[2]) E. § 216.
[3]) Ästhetik X, 2, 370—371 (Th. I, 75); vgl. dazu auch R. § 21 Zus.
[4]) Vgl. E. § 214.
[5]) Vgl. E. § 375 Zus. (VII, 1, 693).
[6]) E. § 216.
[7]) Ästhetik X, 2, 371.

rialität nicht für sich zu sein vermag"[1]). „Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, so beginnen die elementaren Mächte der Objektivität ihr Spiel"[2]). Das „einfache ideelle Leben" des Organismus liegt in der Seele, dem existierenden Begriff. Dem sich in eine Mannigfaltigkeit auseinanderlegenden Leibe gegenüber bleibt sie „die unmittelbare, sich auf sich beziehende Allgemeinheit"[3]). Sie macht das Lebendige zum Subjekt, zum „Prozeß der Gegliederung und Ausbreitung"[4]) und bedingt als individuelle Seele die Einzelheit des Individuums, die sich als Negativität gegen alles andere kundtut. Ist sie auch nur erst der Geist in seinem natürlichen Sein, so bildet sie doch als dessen Substanz die absolute Grundlage für alle Besonderung und Vereinzelung des Geistes, „den passiven νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach alles ist"[5]). Den Entwicklungsprozeß, in welchem dieser „Naturgeist" sich zum Bewußtsein befreit, durch den er sich zum wirklichen menschlichen Geist macht, verfolgt Hegel in der „Anthropologie"[6]). Die Befreiung ist hier, wie überall, ein Aufheben des Gegensatzes zwischen dem inneren Sein der Idee in der Seele und dem äußeren im Körper. Von der Seele, als dem geistigen und damit aktiven Prinzip geht dieses Unternehmen aus. Sie wendet sich gegen den Leib, mit dem sie anfangs in ruhiger, unbewußter Einheit gelebt hatte: sie bemächtigt sich seiner, um ihn zum Mittel zu machen, durch das sie sich ausdrücken, verwirklichen kann. „Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden"[7]). Dadurch wird der Leib, was er in Wahrheit ist: „Die Leiblichkeit des Geistes"[8]), die Äußerlichkeit der Seele; „er stellt nicht sich vor, sondern die Seele und ist deren Zeichen[9]). Die Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt; die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Aus-

---

[1]) E. § 401 Zus. (VII, 2, 132; Th. I, 77).

[2]) E. § 219 Zus. (VI, 394).

[3]) E. § 216.

[4]) E. § 337 Zus. (VII, 1, 429).

[5]) E. § 389.

[6]) E. §§ 388—412.

[7]) R. §§ 48, 57; E. § 208 Zus. (VI, 382; Th. I, 77).

[8]) Ästhetik X, 2, 370.

[9]) In der Phänomenologie hat sich Hegel noch nicht zu dieser Höhe der Betrachtung des organischen Seins erhoben. In dem Abschnitte: Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit, Physiognomik und Schädellehre (Phän. 203—225), macht er sich über die Studien Lavaters und Galls lustig. Bezeichnend ist, daß er nur diese Extreme behandelt und abtut.

druck hat"[1]). Wie dem Geiste überhaupt, ist es der Seele eigentümlich, daß sie sich nicht unmittelbar kundzugeben vermag, sondern dazu immer sich des Körpers bedienen muß[2]). Da dieser der dinglichen Wirklichkeit in seiner äußeren Beschaffenheit gleich ist, vermag er das Bindeglied zwischen ihr und der Außenwelt zu werden, durch das sie selbst ihre Einheit mit dieser gewinnen kann. „Die Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objektiven Bewußtsein"[3]). Das Inbesitznehmen des Körpers hat für den Geist des Menschen die doppelte Bedeutung, daß er einmal in seinem Leibe und durch ihn in der Außenwelt sich selbst erfaßt; und dann, daß er auf diese Weise sich selbst verwirklicht, oder „was er seinem Begriffe nach (als eine Möglichkeit, Vermögen, Anlage) ist, in die Wirklichkeit setzt"[4]).

Die Wichtigkeit, die der Körper als Ausdrucksmittel für den Geist hat, und die Tatsache, daß der Geist mit der wachsenden Beherrschung seines Leibes selber an Realität und Reichtum zunimmt, erfordert es, „den Körper fähig zu machen, das Subjektive in die äußere Objektivität überzuführen. Dazu ist der Leib nicht von Natur geschickt; unmittelbar tut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße" [5]).

Diese „mit Freiheit geschehenden Verleiblichungen", in denen die Seele sich zu ihrer Wirklichkeit erhebt, „erteilen dem menschlichen Leibe ein so eigentümliches geistiges Gepräge, daß er sich durch dasselbe weit mehr als durch irgend eine Naturbestimmtheit von den Tieren unterscheidet"[6]). Indes ist die Hineinbildung der Seele in den Leib „keine den Unterschied ganz aufhebende. Die Natur der alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen; dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die eine Seite desselben ist"[7]). Für die Seele, die den Leib als Zeichen benutzt, hat dies die Erfahrung zur Folge, daß ihre Äußerungen ihr sogleich fremd werden. Das ist ein Prozeß, den die Seele oder der bewußte Geist überhaupt unzählige Male erlebt, sei es, daß sich ihm der Zweck seines Handelns in der Ausführung verkehrt, sei es, daß ihm sein eigenes Werk fremd wird. Der Grund hierfür liegt im allgemeinen in dem Wesen der Äußerung überhaupt, da sie das Negative zu dem Bewirkenden ist; hier wird diese Erscheinung aber verstärkt durch die Beschaffenheit des Werkzeugs, dessen sich die Seele bedienen muß, des Körpers. Selbst

[1]) E. § 411.

[2]) Vgl. E. § 410 Zus. (VII, 2, 237).

[3]) E. § 410 Zus. (Th. I, 77).

[4]) R. § 57.

[5]) E. § 410 Zus. (VII, 2, 237—238; Th. I, 79).

[6]) E. § 411 Zus. (VII, 2, 241—242).

[7]) E. § 412 Zus. (VII, 2, 247).

die geistigste Form ihrer Äußerung, Stimme und Sprache, unterliegt daher diesem Schicksal. Was der Geist in seiner weiteren Bildung erreichen kann, ist nur ein Zurückdrängen der rein äußerlichen Zeichen, der Gebärde usw., und die Vergeistigung des Ausdrucks. Der Gebildete hat deshalb „ein weniger lebhaftes Mienen- und Gebärdenspiel als der Ungebildete . . . Er hat es nicht nötig, mit Mienen und Gebärden verschwenderisch zu sein; in der Rede besitzt er das würdigste und geeignetste Mittel sich auszudrücken; denn die Sprache vermag alle Modifikationen der Vorstellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben"[1]).

Die Kehrseite dieses Verhältnisses zwischen Leib und Seele zeigt sich bereits in dem letzterwähnten Umstande, nämlich der Abhängigkeit der Seele von ihrem Leibe und dessen Einfluß auf sie. Er wird geradezu zur Macht über sie, indem er all ihre Empfindungen verleiblicht und ihnen dadurch die Form gibt, durch die sie der Seele selbst und anderen bewußt werden[2]). Die Seele ist gebunden an die Organe, die ihr der Körper zur Verfügung stellt. Nur durch seine Sinne erhält sie die Stoffe, deren sie zu ihrer eigenen Entwicklung bedarf, und von der Feinheit und Ausbildung der Sinnesorgane hängt wesentlich der Umfang und die Tiefe ihres Wirklichkeitsbewußtseins ab; und da auch die Fertigkeiten, die der Körper erwirbt, der Seele Neues erschließen und auf sie zurückwirken, so hat der Erzieher in der körperlichen Ausbildung seiner Zöglinge ein wichtiges Mittel in der Hand, ihren Geist zu entwickeln. Denn „Leib und Seele sind nicht Unterschiedene, welche zusammenkommen, sondern eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen"[3]). Nur für den Verstand, der sie getrennt betrachtet, kann daher ihre Verbindung ein Unglück für die Seele sein, insofern nämlich als der Mensch durch den Leib „zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genötigt, somit von seinem geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde"[4]). Nein, nur die Einheit beider ist das Leben[5]). Einseitige Pflege des Geistes verschiebt das Gleichgewicht in dieser Einheit ebensosehr wie die alleinige Ausbildung des Körpers, „wie z. B. die Athleten und Seiltänzer tun". Nicht minder wird die Harmonie beider gestört, wenn eins von ihnen überanstrengt wird, oder auch, wenn dem Leibe nicht sein Recht widerfährt. Ich „muß ihn schonen, gesund und stark erhalten — darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Mißhandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältnis der Abhängigkeit . . . bringen; denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas — trotz seiner Identität

[1]) E. § 411 Zus. (VII, 2, 244).
[2]) E. § 401 Zus. (VII, 2, 122; Th. I, 77).
[3]) Ästhetik X, 1, 154 (Th. I, 76).
[4]) E. § 410 Zus. (VII, 2, 236; Th. I, 77).
[5]) Ästhetik X, 1, 154.

mit mir — gegen mich Negativem, folglich Feindseligem, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei" [1]). Mens sana in corpore sano!

Das eigenartige Doppelsein des Menschen, in welchem Leib und Seele, Körper und Geist scheinbar getrennt und doch in unauflöslicher Einheit zusammen bestehen, hat zur Folge, daß der Leib eine dem Werden der Seele parallel laufende und mit der ihrigen in Wechselwirkung stehende Entwicklung zurücklegt, den Verlauf der Lebensalter [2]). Wohl befaßt die Seele in sich alle Seiten des Geistes als ansichseiende Möglichkeiten, und der im Menschen wohnende Geist ist in allen Momenten seiner Entwicklung in seinem ganzen Umfange vorhanden. Für den unendlichen Geist sind die aufeinanderfolgenden Stufen seines Werdens nur ebensoviele Stufen seiner Selbsterkenntnis. Anders im endlichen Individuum, in dem die einzelnen Bestimmtheiten auseinander gerissen sind. Da werden jene Erkenntnisstufen des Absoluten zu wirklichen Entwicklungsmomenten an dem einzelnen beharrenden Subjekte, die sich physisch und psychisch voneinander durch die Weise unterscheiden, wie das Individuum sich zu seinem Allgemeinen — der Gattung, d. h. hier der Menschheit — verhält.

Die Kindheit zeigt den Menschen im ganzen in natürlicher Harmonie, im Frieden mit sich und der Welt. Wird auch durch die Geburt der „Zustand eines völlig gegensatzlosen Lebens" mit dem der Absonderung vertauscht, durch den das Individuum zu einem Selbständigen wird, so bleibt die körperliche Entwicklung in dieser Zeit doch wesentlich dem natürlichen Verlaufe getreu. Das Wachstum vollzieht sich als unmittelbare Ausbildung des tierischen Organismus, der im Menschen „zu seiner vollkommensten Form gelangt". Mit den Bedürfnissen entfalten sich auch die einzelnen körperlichen Fähigkeiten. Die Zähne, die sich steigernde Beherrschung der Glieder, das Stehen-, Gehen- und Sprechenlernen ermöglichen praktisches Verhalten zur Außenwelt und vermitteln dem Kinde das Bewußtsein seines Ich. Zugleich kehrt es aus der geistigen Versenktheit in die Außenwelt, aus der Anschauung, in sich zurück zur Vorstellung und beginnt nun sich leiblich und geistig der Dinge zu bemächtigen.

Die natürliche Einheit dieser Wechselbeziehung zertrennt sich im Jüngling in den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, wobei das letztere die Gestalt des Äußeren, Fremden annimmt und sich dem im Menschen verkörperten allgemeinen Geiste feindlich entgegenstellt. Physisch ist dieses Alter dadurch charakterisiert, daß der Mensch in sich das Leben der Gattung spürt. Er tritt darin in reellen Gegensatz zu sich selbst als Individuum, so daß er sich als

---

[1]) VII, 2, 237 (Th. I, 78).

[2]) E. § 396 Zus. (Th. I, 64 ff.).

solches Objekt wird, sich in einem anderen sucht und findet. Psychisch entspricht dem, daß der Jüngling sich im wesentlichen auf der Stufe des Verstandes befindet. Er fühlt das Geistige als das Allgemeine in sich, als Ideal der Liebe, der Freundschaft oder des allgemeinen Weltzustandes. Die objektive Welt des mannigfachen Besonderen scheint ihm im schärfsten Widerspruch zu dieser einheitlichen Allgemeinheit zu stehen, und der kritische Verstand entdeckt in ihr immer mehr Punkte, in denen sie sich selbst widerspricht und ihrem idealen Wesen unangemessen ist. Das Tun des Jünglings ist deshalb das Streben nach Weltverbesserung und das Bemühen sich zu bilden, „um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum Manne". „Der Mensch, der an sich vernünftig ist (als Kind), muß sich durch die Produktion seiner selbst durcharbeiten, durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch für sich werde"[1]). Dieses Ziel erreicht der Mann, dem die Einsicht in die Vernünftigkeit der objektiven Welt aufgeht, wo er im einzelnen Handeln an sie herantritt. Sein Verhältnis zu ihr wird vernünftig, sowie er ihre Identität mit ihm selbst erkennt und sich ihr frei einfügt. Durch dieses wahrhafte Verhältnis zur Wirklichkeit schafft sich der Mann selbst objektiven Wert, und das Ziel seiner Arbeit ist, sich in vollständige Einheit mit der Objektivität zu versetzen. Ist es erreicht, so hört jedoch das wirkliche Leben auf; denn „der Geist muß den Gegensatz haben; das Prinzip des Dualismus gehört zum Begriff des Geistes, der, als konkret, den Unterschied zu seinem Wesen hat"[2]). Wenn der Mensch vollkommen ausgebildet und dadurch seine Tätigkeit dem Geschäfte völlig gemäß geworden ist — zur Gewohnheit des geistigen Lebens, zur Abgestumpftheit des physischen Organismus —, wenn das Allgemeine die unbedingte Herrschaft über das Besondere erlangt hat, dann hat der Mann zwar die gänzliche Einheit mit dem Objektiven und damit das Ziel aller Menschenentwicklung erreicht, ist aber zugleich über die Schwelle des Greisenalters getreten und verfällt nun auch physisch der „abstrakten Negation der lebendigen Einzelheit", dem Tode.

Mit dem Mannesalter also hört die Bildung des Menschen erst auf; sie ist aber in ihrem letzten Stadium nur noch Selbstgestaltung des Individuums, wie das dem vernünftigen Standpunkt entspricht, zu dem es sich erhoben hat. Hier ist auch die Harmonie zwischen Körper und Geist hergestellt, die jenen zum gefügigen Werkzeug macht. Je weiter zurück dagegen, desto größer ist noch der Zwiespalt im Subjekt, desto unangemessener ist sein Sein noch seinem Begriff als Träger des Geistes, desto dringender daher auch das Bedürfnis nach einer Hilfe und Leitung, welche die Hindernisse beiseite räumt und die Entwicklung in die rechten Bahnen leitet. Aber das Ziel dieses Werdens ist

---

[1]) R. § 10 Zus.

[2]) G. 243.

jene Selbständigkeit des Mannes; die äußeren Eingriffe haben immer weiter zurückzutreten, je mehr die eigenen Kräfte des Individuums wachsen. Der Gegensatz zwischen Erzieher und Zögling muß allmählich verschwinden: die Erziehung hat den obersten Zweck, sich selbst überflüssig zu machen.

3. Der Charakter.

Durch die Entwicklung seiner Seele und seines Leibes zu höheren Formen geisterfüllten Daseins erwächst dem Menschen nun der neue innere Gegensatz zu seiner ursprünglichen Natur mit ihren eigentümlichen Beziehungen zur Außenwelt. Als endliches Individuum hält er auch an dieser Seite noch weiter fest, nachdem sein Geist längst darüber hinaus ist. „Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur anderseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe" [1]). Sie bleiben der Urgrund seines Wesens, sei es in der Form erworbener, sei es in der ursprünglicher Anlagen.

Für die Naturbeschaffenheit des Menschen, der Mitglied eines in geistiger Kultur stehenden Volkes und daher auch Gegenstand der Erziehungstätigkeit ist, kommen diejenigen Seiten des geistigen Lebens kaum mehr in Betracht, die Hegel, dem Sprachgebrauche seiner Zeit folgend, das kosmische, siderische und tellurische Leben nennt [2]). Der menschliche Geist ist als seiende Seele noch Naturgeist und steht als solcher unter dem Banne des planetarischen Lebens der Erde, des allgemeinen natürlichen Individuums [3]), das die herrschende Macht über seine einzelnen besonderen Gestaltungen bleibt und durch den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u. dgl. auf sie einwirkt. So lebt auch der Mensch ursprünglich dieses Naturleben mit; aber es bewirkt in ihm meist nichts weiter als „trübe Stimmungen", die nur in Krankheitszuständen sich stärker geltend machen. Die fortschreitende geistige Entwicklung überwindet diese Erscheinungen. „Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben in der Natur gründen" [4]). Es

---

[1]) G. 125.

[2]) E. § 392.

[3]) Phän. 195; vgl. E. §§ 280 ff.

[4]) E. § 392; vgl. Logik V, 271.

folgt daraus, daß die Erziehung des gesunden Menschen sich um sie nicht zu bekümmern braucht.

Anders steht es mit dem Einfluß der äußeren Verhältnisse, die den jungen Menschen von Anfang an umgeben, dieser mehr geistigen Umwelt, die unter dem Namen Heimat geht. Was die natürliche Seele ursprünglich in sich aufnimmt, bestimmt die besondere Welt des Subjekts oft dauernd mit solcher Stärke, daß z. B. „Menschen, die in einfachen Verhältnissen aufgewachsen und keines Weiterstrebens fähig sind", es nicht ertragen können, wenn sie aus ihrem natürlichen Kreise losgerissen werden. „Ihr Lebensgefühl ist mitunter so fest an ihre Heimat gebunden, daß sie in der Fremde von der Krankheit des Heimwehs befallen werden". „Doch auch den stärksten Naturen ist zu ihrem konkreten Selbstgefühl ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, sozusagen ein hinreichendes Stück Universum notwendig; denn ohne eine solche individuelle Welt würde . . . die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unterschiedenen Einzelheit gelangen"[1]). — Es ist die Bedeutung der Heimat für den Menschen, daß sie ihn mit einem besonders festen Besitz erworbener Anlagen ausstattet und damit der Persönlichkeitsbildung eine sichere Grundlage bietet.

Wichtiger indes ist das, was von Anfang an die Eigenart der geistigen Natur eines Individuums ausmacht. Die Individualität der natürlichen Seele besteht in den Qualitäten des Naturells, des Temperaments und des Charakters. Genie oder Talent, die ganz allgemeine Art, wie der einzelne tätig ist — „ob sich der Mensch mehr in die Sache hineinbegibt, oder es ihm mehr um seine Einzelheit zu tun ist", die besondere Vereinigung von Beziehung nach außen und Insichreflektiertsein der Seele in den natürlichen Grundlagen des Charakters[2]) —: das alles ist dem Subjekt von Geburt her eigentümlich und bildet mit jenen Anlagen, die aus dem Zusammenhang mit der Außenwelt erworben sind, zusammen den unbewußten Grund der Individualität. Die so in sich vollkommen bestimmte Seele macht eine Gefühlstotalität aus, welche in ihrer „gedrungenen Weise" „unterschieden ist von der existierenden Entfaltung des Bewußtseins, dessen Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen usf. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von (d. h. in Form von) Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt. Diese konzentrierte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüt genannt wird"[3]). Da nun der Mensch nur als einzelnes, bestimmtes Subjekt Wirklichkeit hat und tätig sein kann; da er ferner als das

[1]) E. § 402 Zus. (VII, 2, 147).
[2]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 87).
[3]) E. § 405; vgl. oben S. 20 ff.

dem allgemeinen Geiste entgegengesetzte einzelne Sein nicht aus seiner ursprünglichen Natur heraus kann, solange er überhaupt als Individuum existiert, so erfordert die Bildung des wirklichen Menschen die Berücksichtigung und Schonung dieser Grundlage, wie auch seines Heimatbewußtseins. Sie ist eben die Gestalt, in welcher der allgemeine Geist sich zur Einzelheit geformt hat, und bleibt deshalb im Leben des Menschen der aus sich selbst sprudelnde Quell, aus dem all sein entfaltetes Sein fließt.

Aber „was der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben" [1]). Der Aufgabe des Menschen, ein gebildeter Geist zu werden, entspricht es nicht, wenn dieser Urgrund unverändert bleibt. Mit der fortschreitenden Bildung gewinnt das Allgemeine über die Besonderheiten die Herrschaft, und so bemerkt Hegel, daß z. B. „der Unterschied der Temperamente seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist" [2]). Das gilt nun zwar nicht von dem ganzen Umfang des Naturells, dem Hegel sogar eine angeborene Festigkeit zuschreibt, aber infolgedessen auch keine Entwicklungsmöglichkeit zugesteht. Aus ihm lösen sich als entwicklungsfähig heraus Talent und Genie, die deshalb auch einer „Bildung durch den Gedanken" bedürfen [3]). „Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat". „Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verliederlichen oder in schlechte Originalität ausarten sollen —, nach allgemeingültigen Weisen gebildet werden" [4]). Aber sie sind nicht allen Menschen gegeben. Aus der natürlichen Grundlage des menschlichen Wesens [5]) hebt sich vielmehr als das entscheidende Merkmal aller Individualität der Charakter heraus, der in sich die Festigkeit des Naturells in seinen Beziehungen nach außen und die Veränderlichkeit der Temperamentsbestimmungen im Innern des Menschen vereinigt, aber mehr ist als diese bloße Verbindung, wie jede Synthese etwas Neues bringt; er bleibt etwas, „das die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit ... Ohne Charakter kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die entgegengesetzte. An jedem Menschen ist daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige" [6]): „Das sittliche Bewußtsein, weil es für eins derselben (der sittlichen Gesetze) entschieden ist, ist wesentlich Charakter". Wenn nun der Charakter auch „eine natürliche Grundlage hat, — daß einige Men-

---

[1]) R. § 174 Zus.

[2]) E. § 394 Zus. (VII, 2, 84; Th. I, 62).

[3]) Ästhetik X, 1, 37 (Th. I, 60).

[4]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 83).

[5]) VII, 2, 87 (Th. I, 63).

[6]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 85; Th. I, 62—63). Vgl. Phän. 302.

schen zu einem starken Charakter von der Natur mehr disponiert sind als andere", so ist doch seine Festigkeit „keine so unmittelbare, so angeborene wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde"[1]). Weil der Charakter eine Willensbestimmtheit ist, so erfolgt seine Ausbildung im wesentlichen dadurch, daß er nacheinander alle Stufen des realen absoluten Willens erfaßt und sie in seine „einhüllende Einfachheit" aufnimmt. So immer mehr sich selbst zur Allgemeinheit erweiternd, bezieht er schließlich auch das Höchste, das Wollen der Freiheit, in sich hinein, in das „zum trieblosen Sein gewordene geistige Bewußtsein"[2]) und reinigt es damit endgültig von den Mängeln, die ihm anhaften, solange es noch etwas von der Form des seine Befriedigung suchenden Triebes an sich hat. Erhält der Charakter selbst erst „seine volle Entfaltung in der Sphäre des freien Geistes"[3]), so erhebt

[1]) VII, 2, 87.

[2]) E. § 482.

[3]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 87). Wenn Hegel trotzdem in der Darstellung der Sphäre des freien Geistes, wie sie die Rechtsphilosophie bietet, nicht, oder vielmehr nur vorübergehend (z. B. R. § 13 Zus.) auf den Charakter zu sprechen kommt, so dürfte die Erklärung darin zu suchen sein, daß er in diesem Werke die Entwicklung der Freiheit etwas einseitig allein vom Standpunkt des allgemeinen Geistes, von dem des Staates aus betrachtet, zu dem der ganze vorausgehende Weg hinführen soll. Das lebendige Individuum, in dem jene allgemeinen sittlichen Mächte sich verkörpern, kommt dabei als selbständig kaum in Betracht. Aus anderen Gründen ist auch wohl in der Phänomenologie nicht die Rede davon; einmal deshalb nicht, weil sie hauptsächlich die Erhebung des Geistes zur reinen Einsicht darstellt; dann aber auch, weil Hegel in diesem Werke das Individuelle nur als „das Prinzip des Verderbens" (Phän. 310—311) faßt, das sich schließlich zu dem abstrakten „leeren Eins der Person", einem „zufälligen Dasein und wesenlosen Bewegen und Tun" entwickelt (Phän. 313). Der Standpunkt, den er demgegenüber in der Enzyklopädie und in der Rechtsphilosophie einnimmt, wird der Einzelpersönlichkeit mehr gerecht, vielleicht gerade deshalb, weil sie keine selbständige Stellung hat. Das Wort „Person" verliert den bloß verächtlichen Sinn, den es in der Phänomenologie hat (Phän. 314); es bezeichnet den Träger des absoluten Rechts. Hegel redet in diesem Sinne von der „Hoheit der Person" — neben ihrer Niedrigkeit (R. §§ 35 Zus., 37 Zus.). Diese Würdigung findet sich auch in der Geschichtsphilosophie, wo „die Tätigkeit des Menschen überhaupt" es ist, die dem Weltgeist zur Wirklichkeit verhilft, und wo deshalb sogar von dem unendlichen Recht des Subjekts die Rede ist, „daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet" (G. 57—58). Dieser letztere Standpunkt ist jedenfalls in Hegels Philosophie der reifere und darum hier zugrunde gelegt.

In der Geschichtsphilosophie stellt Hegel über den Charakter noch die Leidenschaft als das Wertvollere und Mächtigere, die Leidenschaft nicht in ihrer anfänglichen subjektiven Form, sondern als „das Treibende und Wirkende allgemeiner Taten" (G. 59 bis 60), also die Konzentration des Gesamtwillens eines Menschen auf einen Punkt, eine Idee. Indes wirkt sie in diesem Sinne eigentlich nur in den „weltgeschichtlichen Persönlichkeiten" im vollsten Umfange.

er seinerseits das Individuum zu dieser Höhe, soweit es sich als praktisches Bewußtsein betätigt. Im Charakter erlangt also der Mensch die Vollendung seines subjektiven, individuellen Wesens: er besitzt den absoluten, allgemeinen Geist in sich und „handelt aus sich selbst“[1]), aus der in ihm lebendigen Idee der Freiheit heraus, und er wahrt dabei doch die Besonderheit seines Tuns, indem er sich beschränkt auf die Ziele, die seiner Natur angemessen sind[2]). Die Charakterbildung ist hiernach die besondere Form, welche die allgemeine Aufgabe, den Menschen zur selbständigen Persönlichkeit heranzuziehen, annimmt.

c) Die Erhebung des Menschen zur Einheit mit dem Geiste.

Was der Mensch in seiner Entwicklung als lebendiges Subjekt erlebt — das Bestehen und Überwinden der schroffsten Gegensätze in sich, und ihre endliche Auflösung zur Einheit —, das erfährt er auch bei seinem Streben, sich mit der ihm objektiv gegenüberstehenden Wirklichkeit des absoluten Geistes auseinanderzusetzen. Nicht nur muß er selbst seine Stellung zu ihr wechseln, je weiter er in sie eindringt und sich ihr in seiner Entwicklung nähert; er sieht auch in ihr selbst den Zwiespalt der einzelnen Momente sich auftun und muß ihn in sich verarbeiten. Es ist die Probe auf das Exempel der Charakterbildung, wie weit es ihm gelingt, das in ihr subjektiv erworbene Allgemeine mit dem der Außenwelt in Einklang zu bringen und mit seiner Partikularität wollend und erkennend in sie aufzugehen; je weiter es darin kommt, desto höheren Wert erlangt das Individuum seinerseits. Der Weg zu diesem Aufgehen in die praktische und theoretische Verwirklichung der absoluten Freiheit, die dem gebildeten Charakter einstweilen noch als bloße Idee vorschwebt, ist nun zu betrachten; er zeigt die Entwicklung, die das Individuum durchmachen muß, um wirklich frei zu werden, und gibt auch die Endform, unter welcher der Geist des endlichen Menschen die unendliche Freiheit zu ergreifen vermag. Wollen und Erkennen streben hier, der Natur des Menschen und der Entfaltung des Absoluten entsprechend, gesonderten Zielen zu. Das Zusammenfallen von absolutem Wollen und absolutem Erkennen, wie es in Gott geschieht, ist im Menschen nicht möglich, wie bereits früher ausgeführt worden ist[3]).

1. Die Bildung des praktischen Geistes zur Sittlichkeit.

Der praktische Geist verwirklicht sich in den Gestaltungen der Sittlichkeit. In sie, in Familie, Gesellschaft und Staat, wird das Individuum hineingeboren. Es lebt anfangs in unmittelbarem Zusammenhange mit der sittlichen

---

[1]) Ästhetik X, 1, 309.

[2]) Vgl. E. § 80 Zus. (VI, 148; Th. I, 64); R. § 13 Zus.

[3]) Siehe oben S. 31.

Substanz; die Unschuld des Kindes beruht allein darauf, daß es sich ihr noch nicht entgegensetzt. Sobald jedoch die Entwicklung zum Subjekt beginnt, sobald der Mensch anfängt, sich zu betätigen, zu handeln, stört er jenen ursprünglichen einfachen Zustand[1]). Das Subjekt wird ein anderes als die scheinbar ruhende, unbewegte Substanz und vermag nun nicht eher in sie zurückzukehren, als bis es selbst in sich die ganze dialektische Bewegung des praktischen Geistes in ihrer Tiefe durchlebt hat[2]).

---

[1]) Vgl. oben S. 34 ff.

[2]) Es ist ziemlich schwer zu sagen, wie Hegel selbst sich die sittliche Entwicklung des Individuums gedacht hat. Die Phänomenologie hat den Gang, den das Erkenntnisleben des Subjekts durchmacht, zugrunde gelegt; infolgedessen treten die Stufen der sittlichen Bildung in anderer Reihenfolge auf als in der wirklichen Entwicklung — so nämlich, wie sie sich der Erkenntnis erschließen, also nach der Schwierigkeit bzw. Tiefe ihres geistigen Gehalts. Darum erscheint z. B. das Streben des Jünglings nach Weltverbesserung vor der Erörterung über den Geist der Familie. — Die Enzyklopädie und Rechtsphilosophie dagegen verfolgen die abstrakt-systematische Entwicklung des absoluten Geistes, die in dieser Form sich nur vor dem trennenden Verstande behaupten läßt, anderseits auch, dem Wesen der Sache nach, eine andere sein muß als die wirkliche des Menschen. Hegel spricht sich selbst hierüber näher aus im Zusatz zu § 32 der R.: „Was wir auf diese Weise erhalten, ist eine Reihe von Gedanken und eine andere Reihe daseiender Gestalten, bei denen es sich fügen kann, daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist als die Ordnung des Begriffs." — Aus diesen Umständen erklärt es sich, daß der Gedankengang der folgenden Ausführungen sich an keins der Hegelschen Werke unmittelbar anschließt, sondern einem jeden diejenigen Anschauungen entlehnt, die sich entweder auch in den anderen wiederfinden oder sich wenigstens mit dem Geiste des Systems durchaus vertragen. Dem Zwecke dieses Abschnittes entsprechend, ist abgesehen worden von der Darlegung, wie das natürliche Bewußtsein zum Standpunkte des sittlichen emporsteigt — es wird das im 2. und 3. Hauptteil zu behandeln sein. Die Anordnung der Stufen in der sittlichen Bildung schließt sich den späteren Werken Hegels an, weil in ihnen der Stoff klarer durchdacht ist und diese Reihefolge auch den Gesichtspunkten entspricht, die Hegel in seiner Besprechung über die Lebensentwicklung des Menschen gibt (E. § 396 Zus.: die Lebensalter, siehe oben S. 51 f.). Im Anschluß hieran ist als dritte abschließende Stufe der sittlichen Bildung die Berufsbildung hingestellt worden, obwohl Hegel ihr so wenig wie der Charakterbildung eine eingehendere Erwähnung widmet. Im Rahmen der großen Werke, wo das Walten des allgemeinen Geistes dargestellt wird und das Individuum mit seinen Interessen und den Bedürfnissen seiner Bildung verschwindet, ist das erklärlich; die vorliegende Arbeit, die aber gerade diese Bildung des Einzelwesens betrachtet, dürfte nicht gegen den Sinn Hegels verstoßen, wenn sie diese beiden Fragen in den Vordergrund rückt; bei Hegel treten sie zurück hinter den Momenten, in denen die Entwicklung des einzelnen sich mit denen des Allgemeinen deckt, die aber eben deshalb für die praktische Pädagogik nicht immer so ausschließliche Wichtigkeit haben. Ein Werk Hegels über Erziehung hätte sicherlich auch einen anderen Standpunkt gewählt als die systematischen Werke.

α) Der Standpunkt der Moralität.

Das Handeln des ungebildeten Menschen wird durch seine Triebe und Neigungen durch seine natürlichen Leidenschaften und durch äußere Eindrücke bestimmt. „Der ungebildete Mensch läßt sich von der Gewalt der Stärke und von Naturbestimmtheiten alles auferlegen"[1]. Deshalb verwirft Hegel auch immer wieder die Ansicht Rousseaus, daß das Leben im Naturzustande sittlich und gut sei. In diesem Zustande leben die Kinder: sie haben „keinen moralischen Willen, sondern lassen sich von ihren Eltern bestimmen"[2]. Es fehlt ihnen noch an dem, was den Kern des sittlichen, d. h. des freien Menschen ausmacht, an der Subjektivität in dem Sinne, daß sie sich selbst als absolut wissen und sich bestimmen[3]. Die Macht des sittlichen Willens tritt dem Individuum als etwas Fremdes entgegen, und hier ist eine Vereinigung mit ihm nur durch Unterwerfung möglich, also durch Unterdrückung der eigenen — zufälligen — Subjektivität, die sich im Handeln überhaupt, auch im triebmäßigen, betätigt. Die bewußte Entwicklung zur Freiheit und damit das eigentlich sittliche Leben des Menschen, das, was seinen hohen Wert ausmacht[4], beginnt erst dort, wo er sich bewußt wird über den Zweck seines Handelns, wo er in seinem Tun und seinem Werke sich selbst wiederfindet, wo er mithin zum Selbstbewußtsein seines Handelns erwacht ist. — Dies ist bereits das Ergebnis einer längeren Bildung; ja dieser Punkt wird sogar selbst bereits als Bildung bezeichnet: „Der gebildete, innerlich werdende Mensch will, daß er selbst in allem sei, was er tut"[5]. Seine Vereinigung mit der objektiven Welt des Geistes, d. h. die seiner Menschenwürde entsprechende?, beginnt aber erst, wenn er diese Höhe der Bildung erklommen hat, wo er über das bloß natürliche Willensleben hinaus ist — auf der Höhe des moralischen Bewußtseins und Handelns.

„Der moralische Standpunkt ist . . . das Recht des subjektiven Willens. Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist"[6]. Das gilt nun zwar auch vom Absoluten; aber in der Moralität ist es nicht die Subjektivität des an und für sich seienden Willens, welche sich realisiert; sondern es ist „das eigentümliche Interesse des Menschen, das in Frage kommt"[7]. Absolut ist an diesem Willen erst die Form, das alleinige Sichselbstbestimmen, „die reine Unruhe und Tätigkeit"[8]; es fehlt ihm noch der unendliche Inhalt des Willens-

---

[1]) R. § 107 Zus.
[2]) Ebenda.
[3]) Ebenda.
[4]) R. § 107.
[5]) R. § 107 Zus.
[6]) R. § 107.
[7]) R. § 107 Zus.
[8]) R. § 108 Zus.

begriffes, und hiermit erfüllt sich der Wille erst auf der folgenden Stufe seiner Entwicklung, in der Sittlichkeit[1]). Hier dagegen bilden die zufälligen menschlichen Zustände und Interessen den Gegenstand des Strebens, und weil dieser Inhalt noch nicht der unendlichen Form genügen kann, so schwankt der Wille hin und her und kann infolgedessen „noch zu keinem, was ist, kommen". Das Unbedingte und sich in dieser Unsicherheit Behauptende ist deshalb nur das Allgemeine: „im Moralischen verhält sich der Wille noch zu dem, was an sich ist". Darum ist das Moralische „der Standpunkt der Differenz" — also der spezifisch menschliche —, der Differenz nämlich zwischen der unendlichen Form seiner Forderungen und ihrem endlichen Inhalt; und darum ist auch „der Prozeß dieses Standpunktes" „die Identifikation des subjektiven Willens mit dem Begriff desselben"[2]). Die allgemeine Aufgabe der moralischen Bildung lautet: „Von dieser Einseitigkeit der bloßen Subjektivität muß der Wille sich befreien, um an und für sich seiender Wille zu werden"[3]). Weil nun „das unendliche Selbstbestimmen des Willens" „in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung"[4]). Das Allgemeine, das erreicht werden und gelten soll, ist zunächst die bloß subjektive Allgemeinheit, wie sie in der Absicht, dem Vorsatz, dem Gewissen des Individuums zur Geltung kommt. Sie geht aber allmählich in die objektive Allgemeinheit über. Der Mensch, der bisher seinen Willen als Recht geltend machen wollte, wird zur selbstbewußten objektiven Rechtsperson[5]). Dem abstrakten Recht wird von ihm Allgemeingültigkeit und unbedingte Macht zugestanden und erteilt, es wird zum Gesetze, und der subjektive Wille macht es sich zu eigen, indem er es als seine Pflicht erfaßt[6]). In dieser Form wird das Sollen zum vollen Besitz des Individuums, das sich auf diese Weise seine erste Einheit mit dem Absoluten schafft und moralisch frei wird[7]). Recht und Pflicht entsprechen sich nun, so daß „wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt"[8]). „Es ist derselbe Inhalt, den das Bewußtsein anerkennt als Pflicht, und den es an anderen als Recht zum Dasein bringt. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist insofern der Schein des Unterschiedes der Rechte und Pflichten"[9]). Der innere Zustand des von seiner Pflicht durchdrungenen

1) Ebenda.

2) R. § 108 Zus.

3) R. § 107 Zus.

4) R. § 108; vgl. oben S. 40 f.

5) E. § 488; R. §§ 46—47; vgl. Prop. S. 34 (§ 4).

6) Vgl. S. 41.

7) E. § 503.

8) E. § 486; R. § 155.

9) E. § 486.

Individuums ist „die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit". „Keine Willkür und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm . . .; sondern die sittliche Wesenheit, — die hier die Gestalt des Guten hat —, ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose"[1]). Dem freien Geiste im Menschen entspricht es, daß die Vorschriften nicht als äußere Autorität an ihn herantreten, sondern „in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben" müssen[2]). „Die Gesinnung ist bei der Moral ein wesentliches Moment. Sie besteht darin, daß man die Pflicht tut, weil es sich so gehört"[3]).

Die Voraussetzung dafür, daß das Individuum seine Pflicht erfüllen kann, ist die Einsicht in den Inhalt dieser Pflicht: es muß auf dieser Stufe eine Kenntnis des Guten und Bösen haben[4]). Darum formuliert sich die allgemeine Pflicht für das Subjekt — und damit die Aufgabe des Erziehers — so, daß es „die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Tätigkeit hervorbringen soll"[5]). Aber hier tut sich nun sofort ein ganzes Nest von Widersprüchen auf[6]), die dem endlichen moralischen Bewußtsein unlösbar erscheinen; es sind Antinomien, die zur Aufstellung verschiedener Postulate führen[7]).

Das moralische Selbstbewußtsein verwirklicht sich erst, wenn es von der bloßen Erkenntnis seiner Pflicht zum Handeln schreitet[8]). Dabei kann es sich nur durch den allgemeinen Begriff der Freiheit — in der Form des kategorischen Imperativs — und durch moralische Zwecke bestimmen lassen. Alle Beeinflussung durch die Natur und also auch durch die Sinnlichkeit ist ausgeschlossen, da letztere „ihre eigenen Gesetze und Springfedern hat"[9]). Natürliche und moralische Seite stehen sich im Menschen selbständig und gleichgültig gegenüber. Indes erhebt die moralische Weltanschauung alsbald die Forderung, daß die Pflicht allein wesentlich, die Natur mit ihren Trieben dagegen unselbständig und unwesentlich sei[10]); weiterhin, daß die Natur sich der Selbstverwirklichung des moralischen Subjekts nicht widersetze; denn es trägt die Freiheit in sich und ist darum Selbstzweck seines Handelns[11]). Daher denn auch das Postulat, daß Moralität und Natur harmonieren, damit das Individuum

---

1) Phän. 301.
2) E. § 503.
3) Prop. 30; R. § 133. Standpunkt des Kantischen kategorischen Imperativs.
4) E. § 503.
5) E. § 507.
6) Phän. 399; vgl. R. § 112.
7) Phän. 389 ff.; R. § 135 (Hinweis auf diese Ausführung der Widersprüche).
8) E. § 503.
9) Phän. 402.
10) Phän. 390.
11) Phän. 390; Prop. 31.

sich in seiner erfüllten Pflicht als verwirklicht anschauen und genießen könne; mit anderen Worten, die Glückseligkeit des Menschen soll eine notwendige Folge seines moralischen Handelns sein. Das Streben nach Glückseligkeit ist die Form, in der der Geist sich hier zum moralischen Allgemeinen macht und sich über die Besonderheit der einzelnen Triebe erhebt[1]). Es ist insofern die Frucht der Bildung — der verstandesmäßigen der Aufklärung wenigstens —, die ja in dem „Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens" ihren absoluten Wert hat[2]). Die Betrachtung der Natur vom Standpunkt der Nützlichkeit aus[3]) steht hiermit auf gleicher Stufe; die Dinge sollen ein Mittel zur Befriedigung des Glückseligkeitsdranges abgeben.

Der eigenen sinnlichen Natur des Menschen gegenüber nimmt das Postulat die Gestalt an, daß der Widerstreit von Vernunft und Sinnlichkeit aufgehe in der Einheit wirklicher Moralität — anders ausgedrückt, „daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß sei". Die Entgegensetzung beider im endlichen Individuum wandelt diese Forderung in die absolute Aufgabe um, die Sinnlichkeit der Moralität immer mehr anzunähern, „in der Moralität immer Fortschritte zu machen", eine Aufgabe, deren Ausführung sich aber zu einem unendlichen Progreß gestaltet. Sie kann ihr Ziel nie erreichen, weil sie dadurch sich selbst vernichten würde[4]). Dem Glückseligkeitsstreben gesellt sich hier auf dem Gebiete der moralischen Weltanschauung ein Zug der Askese.

Noch nach einer andern Seite hin verfällt das Subjekt in Widersprüche, wenn es daran geht, seine moralische Gesinnung durch die Tat zu verwirklichen. Die Pflicht als solche ist ein völlig leerer Begriff; sie hat nur „die inhaltslose Identität, oder das abstrakte Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung"[5]), und erst die Beziehung auf die einzelnen Fälle des konkreten Daseins — auf die wesentlichen und notwendigen Bestimmungen des Verhältnisses der Menschen zueinander[6]) — gibt ihr Inhalt. Geschieht dies nicht, so kommt es nur zu einem erhabenen Gerede über die Pflicht, das zwar den Menschen erhebt und sein Herz weit macht, aber zuletzt langweilig wird; denn „der Geist fordert eine Besonderheit, zu der er berechtigt ist"[7]). Aus der einfachen, unerschütterten Gewißheit der Pflicht wird auf diese Weise „ein mannigfaltiges moralisches Verhältnis"[8]); es kommt zu dem „komischen Schauspiel" einer „Kollision von Pflicht und Pflicht"[9]) — komisch, weil darin die

[1]) R. § 20 Zus.
[2]) R. § 20.
[3]) Vgl. S. 44.
[4]) Phän. 392—393.
[5]) R. § 135.
[6]) Prop. 59.
[7]) R. § 136 Zus.; vgl. Phän. 428.
[8]) Phän. 394.
[9]) Phän. 301; E. § 508; vgl. G. 65; R. § 30.

Pflicht selbst als das Widerspruchsvolle erscheint: einmal soll sie als das Absolute gelten, und dann wird sie wieder als nichtig bezeichnet. Das in seiner Endlichkeit beharrende Bewußtsein sucht zwar zunächst in seinem Gewissen Rat und tröstet sich damit, daß „die Überzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige selbst ist"[1]); aber einen befriedigenden Ausweg aus diesem Dilemma, in dem es zwischen den einzelnen Möglichkeiten hin und her schwankt, findet es erst, wenn es die besonderen Pflichten durch ein höheres Wesen heiligen läßt, dessen Wille ihnen dann ihre Gültigkeit verleiht. Allein das ist weiter nichts als eine Flucht vor dem Widerspruch, die ihn tatsächlich bestehen läßt. Die wirkliche Auflösung erfolgt erst, sobald das Subjekt ihm die Stirn bietet. Greift der Mensch vermöge der ihm innewohnenden Kraft des absoluten Geistes den Gegensatz kühn an, so muß dieser, der eigenen Dialektik folgend, sich selbst vernichten und als Schein erweisen. Das Individuum entdeckt dabei, daß es selbst diesen Widersprüchen nur darum verfallen ist, weil es sich in seiner Isoliertheit als einzelnen Willen festgehalten und von seiner Subjektivität aus den Inhalt der formell allgemeinen Pflicht bestimmt hat. Entgehen kann es ihnen nur, wenn es sich aus der Sphäre der subjektiven Moralität in die der allgemeinen Sittlichkeit erhebt. Von der höheren Warte des hierin waltenden vernünftigen Geistes aus blickt es dann auf die sich widerstreitenden Gegensätze wie auf ein Spiel an der Oberfläche des Seienden, dessen Tiefe sie hervorquellen läßt, um sie alsbald wieder in sich zu versenken.

Trotzdem bleibt die Moralität für jeden Menschen eine notwendige Entwicklungsstufe auf dem Wege zur Sittlichkeit, ja die notwendigste, weil sie seinem innersten Wesen so ganz entspricht. Auch der zur vernünftigen Einsicht Gelangte kann von ihr so lange nicht loskommen, wie er in wahrhaft lebendigem Dasein auch seiner Sinnlichkeit Tribut zollen muß, — ein Hauptgrund, weshalb die Sittlichkeit eines Menschen so oft nicht die Höhe seiner Einsicht erreicht[2]). Zwischen „Sinnenlust und Seelenfrieden", zwischen Autonomie der Pflicht und Heteronomie des menschlichen oder göttlichen Gesetzes wogt im endlichen Individuum der Kampf hin und her. Die Religion wird hier zur Stütze der Moral, und wo der Mensch sich von der Knechtschaft ihres Gesetzes befreit, kann es nur geschehen, um den Nacken unter das ebenso schwere Joch des Pflichtgebotes in seinem Innern zu beugen und ihm die sinnlichen Neigungen und Begierden aufzuopfern[3]), — sofern er überhaupt den Anspruch erhebt, Mensch zu sein. Dem Erzieher sind damit die Wege gezeichnet.

---

[1]) Phän. 417.

[2]) Vgl. die Ausführungen auf S. 31.

[3]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 84—85; Nohl a. a. O. S. 264—266.

β) Der Standpunkt der Sittlichkeit.

Das moralisch handelnde Subjekt kümmert sich zunächst um weiter nichts, als daß die Absicht, die es verwirklichen will, sich mit dem Substantiellen, dem ihm innewohnenden moralischen Geiste deckt, und es verlangt mit Recht, daß man ihm die Handlung nur so weit zurechne, als sie mit seiner Absicht übereinstimmt[1]). Es mißt seine Handlung also an seiner subjektiven Überzeugung. Aber dabei muß es die Erfahrung machen, daß sein guter Wille, seine subjektive „Tugend" an dem „bösen" Weltlaufe zuschanden wird[2]). Die Selbstverwirklichung wird ihm erst möglich, wenn es sich in die vorhandene Welt einfügt auf Grund der Einsicht, daß sie der verkörperte Begriff der Freiheit ist, „das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und seinen bewegenden Zweck hat"[3]). Diese Wirklichkeit des absoluten Willens ist das Reich der Sittlichkeit, in das der Mensch nun bewußt eintreten muß, nachdem er ihm ohne sein Wissen und Wollen bereits seit seiner Geburt unbewußt angehört hat. Im Sittlichen wird sein Wille „identisch mit dem Begriff des Willens und hat nur diesen zu seinem Inhalte"[4]).

Gar zu leicht wird es indes dem Menschen nicht gemacht, tatsächlich in diese praktische Einheit mit dem Absoluten einzugehen; dafür sorgen schon die Gegensätze, denen er hier begegnet, und die aufgelöst sein wollen. Sie sind einerseits der sittlichen Substanz immanent, anderseits betreffen sie das Verhältnis des Individuums zu ihr.

Die Sittlichkeit verharrt in der Familie als unmittelbarer oder natürlicher Geist[5]), als göttliches, unterirdisches Gesetz, wie es in der Phänomenologie heißt[6]), und sie zersplittert sich in eine Vielheit von sittlichen Personen (Familien), zwischen deren Extremen sie der vermittelnde Zusammenhang ist: „den Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als äußeren Staat"[7]), das menschliche, oberirdische Gesetz der Phänomenologie. Wo sie sich in ihrer unvermittelten Eigenart berühren, geschieht dies oft in feindseliger Weise; erst der „zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, die Staatsverfassung"[8]), versöhnt sie miteinander und nimmt sie in sich auf, aber nicht, ohne daß sie sich nun wieder gegen diese Aufhebung ihrer Selbständigkeit sträubten und in der Staatsmacht die feindliche Gewalt sähen, die ihnen unrecht tut.

---

[1]) u. a. E. § 503.

[2]) Phän. 248—256.

[3]) R. § 142.

[4]) R. § 108 Zus.

[5]) E. § 517; vgl. R. §§ 157—158.

[6]) Phän. 290, 299, 300.

[7]) E. § 523; vgl. R. §§ 157, 182—183.

[8]) E. § 517; vgl. R. §§ 157, 257.

In all diesen Gestaltungen legt die Sittlichkeit Beschlag auf den einzelnen Menschen, sobald er überhaupt zum Leben erwacht. In welchem Umfange das geschieht, hängt von den besonderen Umständen ab, in die das Individuum hineingeboren wird; sein ursprünglicher sittlicher Charakter wird dadurch von Hause aus fest begründet. Doch davon später. — Da nun Familie und Staat gleichzeitig ihre Ansprüche an den Menschen erheben und in seinem Innern Fuß fassen, so ist er schließlich nichts als das „wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseins und Kampfes" [1]). Er leidet unter dem Zwiespalt der Anforderungen, die beide an ihn stellen. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins und dem beginnenden Streben nach Selbständigkeit sucht das Individuum sich deshalb diesem Zwange und Zwiespalt zu entziehen; es löst sich mit dem Anspruch auf Selbständigkeit und Freiheit, mit der Absicht, seine Ideale zu verwirklichen, von jenen allgemeinen Mächten, um sich selbst gegen sie zu behaupten und sie nach seinem Kopfe umzugestalten. Dieses Leben in Differenz, des einzelnen zum einzelnen und zu den allgemeinen Mächten, ist die bürgerliche Gesellschaft [2]). In ihr sind die Bürger „Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben" [3]). Im Streben nach ihrer subjektiven Freiheit finden sie sich nun gehemmt durch den Staat mit seinen Gesetzen und Machtmitteln. Zu der offenen Auflehnung gegen diese Fesseln gesellt sich die verstandesmäßige Beurteilung von seiten des Individuums; es faßt jene Mächte in ihrer Einzelheit auf und richtet seine zersetzende Kritik gegen das Recht, gegen die Trennung der Stände, gegen die geltende Sitte, gegen die Ausübung der Staatsgewalt. Es verliert aber bei dieser Beschränkung auf seine Besonderheit, auf seine Willkür, das Allgemeine aus den Augen und unterliegt der Zufälligkeit, wenn es in diesem Zustande beharrt. Die Befriedigung seiner Bedürfnisse bleibt dem Zufall überlassen; es verfällt in Ausschweifung, Elend, in physisches und sittliches Verderben und droht dabei das Allgemeine, Familie, Gesellschaft und Staat, in gleiche Vernichtung zu reißen [4]), wie es tatsächlich in den antiken Staaten geschehen ist [5]). Diese Ausartung der Subjektivität auf dem Gebiete des sittlichen Wollens gilt es also zu bekämpfen, da das Individuum nicht untergehen, sondern zum Träger höherer Zwecke werden soll. Die Gesellschaft ist nun trotz ihrer Differenzierung der Boden, auf dem der einzelne genötigt wird, seine Besonderheit einzuschränken, sein Wollen und Tun auf allgemeine Weise zu be-

---

[1]) Phän. 498.

[2]) R. § 182.

[3]) R. § 187.

[4]) „Die selbständige Entwicklung der Besonderheit ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Unterganges derselben zeigt" (R. § 185).

[5]) R. § 185.

stimmen und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhangs zu machen, weil er sonst selber nicht zu seinem Ziele gelangen kann. Die Subjektivität wird hier in ihrer Besonderheit gebildet, und zwar „zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens" erhoben[1]). Durch die Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit, in der sich das absolut Gute, die Idee der Freiheit, realisiert, und durch die Unterwerfung unter die Sitte kehrt das Subjekt in die Einheit mit der sittlichen Substanz zurück und läßt so die „selbstbewußte Freiheit" in sich wieder „zur Natur" werden[2]).

Die wahrhaft sittliche Gesinnung findet im Vertrauen ihren Ausdruck: das Individuum weiß die Substanz und die Identität aller seiner Interessen mit dem Ganzen und erkennt auch alle anderen einzelnen nur in dieser Identität als wirklich[3]). „Die Beziehungen des einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine sittlichen Pflichten aus"[4]), in denen das Individuum sich zur substantiellen Freiheit befreit[5]), und die so bestimmte sittliche Persönlichkeit ist T u g e n d[6]), weil ihre Subjektivität von dem substantiellen Leben des Geistes durchdrungen ist[7]). Die Tugend erkennt also das Seiende als ein nicht Negatives an, läßt es bestehen und hat dadurch Ruhe in sich selbst. Ihr Wesen bedingt es, daß sie sich um das Ganze der sittlichen Wirklichkeit bemüht und sich für dieses aufzuopfern vermag. In

---

[1]) R. § 187.

[2]) E. § 513.

[3]) E. § 515; vgl. R. § 147.

[4]) E. § 516.

[5]) R. § 149.

[6]) Als eine Gestaltung des sittlichen Geistes tritt die Tugend bei Hegel erst in seinen späteren großen Systemschriften auf; sie fehlt in diesem Sinne noch in der Phänomenologie. Was dort als Tugend bezeichnet wird, steht außerhalb der sittlichen Welt und ist eine Form, in der sich das vernünftige Selbstbewußtsein verwirklicht; es erhebt sich in ihr zur Allgemeinheit des Guten und opfert die Einzelheit des Bewußtseins; aber gerade weil es in dem Wahren und Guten nur sich selbst als sein Wesen erfaßt, setzt es sich der objektiven Wirklichkeit, der Welt, im Bewußtsein seiner Tugend entgegen (Phän. 248 ff.). In den späteren Fassungen des Systems hingegen fügt es sich durch seine Tugend gerade in sie ein. Der Grund für diese veränderte Fassung dürfte darin liegen, daß die Phänomenologie in ihrer Tendenz individualistisch ist, d. h. vom einzelnen Bewußtsein ausgeht und an ihm festhält Die späteren Werke dagegen sind universalistisch gerichtet; der Einzelgeist ist das Unwesentliche, der Weltgeist dagegen das allein Wahre und Wirkliche. Außerdem schwebt Hegel in der Phänomenologie der Tugendbegriff der Aufklärung in seiner hohlen Gespreiztheit vor. Dagegen sind seine Ausführungen eine scharfe Polemik, die später unnötig wird, weil inzwischen die Aufklärung durch die Zeitentwicklung längst überwunden ist.

[7]) E. § 516; vgl. R. § 150: „Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen, durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die Tugend."

den besondern Verhältnissen der anderen Individuen erblickt sie das Substantielle und begegnet ihnen daher mit Gerechtigkeit und wohlwollender Neigung. Diese Tugend ist nichts dem Menschen Angeborenes, für das es von vornherein ein Genie gibt; sie ist vielmehr ein vermitteltes Allgemeines, das vom Individuum erst durch dessen eigene Tätigkeit hervorgebracht werden kann und muß und von allen Menschen gefordert wird[1]). Sie ist aber zugleich ein allgemein Geltendes, dessen Inhaltsbestimmung nicht pon der Willkür des einzelnen abhängt[2]).

Auf dieser Stufe der Entwicklung findet der Mensch nun auch den sittlichen Gehalt, das wahrhaft Gute, in der Wirklichkeit, nicht mehr außerhalb derselben als etwas Heiliges im Jenseits. Statt der Weltflucht und Feindschaft gegen die irdischen Verhältnisse gelten gerade diese als das Sittliche: die Ehe, die Tätigkeit des Erwerbs durch Verstand und Fleiß und die Rechtschaffenheit im Gebrauch des Vermögens, d. h. die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; endlich der Gehorsam gegen die Gesetze und die gesetzlichen Staatseinrichtungen — die Sittlichkeit im Staate. Scharf wird hier das Ideal der mittelalterlichen Askese zurückgewiesen[3]). Der Unterstützung durch eine Autorität, etwa der Religion, bedarf diese Sittlichkeit nicht mehr; sie ruht festgeschlossen in sich selber. „Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Wert, der allein in dieser Substantialität besteht"[4]); es hat teil an der absoluten Freiheit.

γ) Der Beruf.

Und doch genügt die Einsicht in dieses wahre Wesen der Wirklichkeit und der bloße Wille, sich ihr einzufügen, nicht, um das Individuum zum daseienden sittlichen Geiste zu machen; zwar weiß es seine Wesensgleichheit mit den sittlichen Mächten, aber daneben auch noch sein Bestehen als Einzelwesen mit besonderen Interessen und Neigungen. Die wahre Vereinigung und doch Erhaltung beider Seiten, also eine Wirklichkeit, die Einheit und Gegensatz in einem ist und dabei doch dem Wesen des Menschen ganz entspricht, findet er im Beruf. „Die abstrakte Seite der Pflicht bleibt dabei stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Moment zu übersehen und zu verbannen. Die konkrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit als ebenso wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin notwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältnis im Staat

---

[1]) E. § 395 Zus. (VII, 2, 83; Th. I, 60).
[2]) Geschichte d. Phil. XIV, 53 (Th. II, 1, 271).
[3]) E. § 552 (S. 467—468).
[4]) G. 77.

ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird"[1]). Im Beruf arbeitet der Mensch für sich, schafft sich die Mittel zu einer selbständigen Existenz und damit die höchste Ehre des freien Menschen[2]); im Beruf aber kommt das, was der einzelne für sich tut, auch dem Allgemeinen zugute: „In der Erfüllung der Pflicht gegen . . . sich wird auch die gegen die Allgemeinheit erfüllt"[3]). Der Beruf läßt den Menschen teilnehmen an dem Werke des Gesamtgeistes und gibt seiner Arbeit dadurch den höchsten Wert. — Die Form einer äußerlichen Notwendigkeit dieser Tätigkeit verschwindet, je ernsthafter das Individuum sich in sie vertieft, und je voller es alle Seiten seines Berufes ausfüllt[4]). Das Subjekt arbeitet sich in seinem Berufsleben die Besonderheiten ab und lernt im Allgemeinen aufgehen. So werden zwar die einzelnen „in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit" bloße Werkzeuge des sittlichen Gesamtgeistes[5]), und ihre Subjektivität, die ihr Eigentümliches ist, ist die leere Form der Tätigkeit"; indes werden sie für ihre Arbeit im Dienste des Geistes belohnt durch „eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung": den Ruhm[6]).

Aus dieser Bedeutung des Berufes für die sittliche Entwicklung des Individuums erklärt es sich, daß der Mensch besonders unzufrieden wird, wenn er seinen Beruf nicht ausfüllt[7]). Hegel hält es deshalb für wünschenswert, daß jeder sich seinen Beruf nach freier Neigung wähle[8]). Ferner ist eine Ausbildung des Individuums für den besonderen Beruf notwendig, dem es sein Leben widmen will, eine Vorbildung, die in sich abgeschlossen und vollendet sein muß, wenn sie ihrem Träger ein gedeihliches Wirken ermöglichen soll. Sind ihm die hierzu nötigen Fähigkeiten und Geschicklichkeiten vermittelt, so hat das Geschäft der Erziehung auf dem Gebiete der Sittlichkeit sein Ziel erreicht und kann die weitere Entwicklung des Menschen diesem selbst und dem Einfluß der allgemeinen geistigen Mächte seiner Umgebung überlassen.

2. Die Bildung des theoretischen Geistes.

Die Einheit auf dem Gebiete des theoretischen Geistes wird dem Menschen in der Religion, dieses Wort im allgemeinsten Sinne als Vereinigung des Menschengeistes mit dem Absoluten genommen. In diesem Umfange befaßt sie unter sich überhaupt die Formen des absoluten Geistes: Kunst, Religion

---

[1]) R. § 261.
[2]) G. 480.
[3]) Phän. 418.
[4]) Prop. 64—65 (Th. I, 45—46), dazu Prop. XVIII, 63 (Th. I, 19).
[5]) E. § 551; vgl. G. 61.
[6]) E. § 551.
[7]) Prop. 65.
[8]) Geschichte d. Phil. XIV, 289—290 (Th. II, 1, 307).

im engeren Sinne, Philosophie[1]). Der sittlichen Bildung auf dem Gebiete des praktischen Geistes entspricht also hier die religiöse Bildung, die je nach der Entwicklungsstufe des Geistes verschiedene Gestaltungen annimmt: ästhetische, religiöse im eigentlichen Sinne und philosophische Bildung. In diesen drei Stufen vollendet sich zugleich der dialektische Prozeß des Geistes, der ihn zur Freiheit emporführt.

α) Ästhetische Bildung.

Die Kunst hat es bei Hegel zu der am wenigsten selbständigen Stellung gebracht; sie bleibt dauernd eine niedere Form der eigentlichen Religion[2]). Zwar reinigt auch sie den Geist von der Unfreiheit und versetzt das Individuum in die Einheit mit dem Absoluten[3]). Aber die Versöhnung, welche sie gibt, besteht nur in der unmittelbaren Anschauung. Die schöne Kunst, ihre höchste Vollendung, erblickt in ihren Gestaltungen nicht mehr das Sinnliche als solches, sondern sieht in ihnen nur den Ausdruck für die innere Form, das Selbstbewußtsein, das sich in ihnen äußert[4]). Wegen dieser absoluten Herrschaft des Geistes über den Stoff ist die Kunst die höchste Art der an sinnliche Äußerlichkeit gebundenen Religion und zugleich ihr Ende, weil sie ihr die Beschränktheit des Stoffes abstreift und sie in das Gebiet des rein Geistigen erhebt. Daraus folgt, daß die Kunst, wenigstens die der Antike und des Mittelalters, die Hegel hauptsächlich im Sinne hat, nur im Zusammenhang mit dem religiösen Geiste des Volkes, dem sie ihre Entstehung verdankt, völlig zu wirken vermag und ganz zu begreifen ist. Nur daraus erschließt sich ein Verständnis, das über die bloße Freude an der schönen Form hinweggeht und diese vielmehr als Ausdrucksmittel zu deuten vermag. So stellt Hegel selbst z. B. die antike Skulptur und Dramatik, die gotische Baukunst und die Malerei der großen Italiener ganz hinein in den Zusammenhang der in jenen Zeiten herrschenden religiösen Anschauungen. Für uns, die wir über jenen Standpunkt hinaus sind, verliert indes die Kunst ihre ursprüngliche Bedeutung. „Unser Tun in ihrem Genusse ist daher nicht das Gottesdienstliche, wodurch unserem Bewußtsein seine vollkommene, es ausfüllende Wahrheit wurde, sondern es ist das äußerliche Tun, das ... nur das weitläufige Gerüste der toten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen usf. errichtet, nicht um sich in sie hineinzuleben, sondern nur, um sie in sich vorzustellen“[5]).

---

[1]) E. § 554. Ähnlich, nur mit Ausschluß der Philosophie, in der Phänomenologie.

[2]) Croce macht dies Hegel zum Vorwurf und sieht den Grund dafür in dem Umstande, daß Hegel in das tiefste Wesen der Kunst nicht einzudringen vermocht habe. Vielleicht ist es eine eigenartige Synthese von Romantik und Aufklärung in Hegels Geist.

[3]) E. § 562 (S. 480).

[4]) Ebenda S. 479.

[5]) Phän. 483—484.

So hoch Hegel, der Freund Hölderlins, also auch den Wert der Kunst einschätzt, so sehr er sich selbst für sie begeistert, so erklärt doch diese Auffassung vollständig, daß er nicht an eine besondere ästhetische Erziehung des Individuums denkt, sondern die künstlerische Bildung gewissermaßen als Nebenprodukt betrachtet. Er behauptet wohl, daß derjenige, welcher von den Werken der Alten nichts wisse, gelebt habe, ohne die Schönheit zu kennen[1]), und er billigt auch die Bestrebungen Schillers, ästhetische Bildung einzuführen[2]); aber er hat andererseits für den künstlerischen Dilettantismus, die gewöhnliche „kunstkennerische Beschäftigung", nur die ironische Bemerkung, daß sie eine Art gelehrten Müßiggangs sei, der sich's nicht allzu sauer werden zu lassen brauche[3]). Die wenigen Andeutungen, die Hegel über die ästhetische Bildung macht, zeigen indes immerhin, daß er hier ein Gegner der bewußt persönlichen Erziehung zur Kunst ist. Die Vereinigung mit dem Absoluten soll auf diesem Gebiete mehr durch die allgemeine und dem Beteiligten zum großen Teil unbewußt bleibende Versenkung in den allgemeinen Geist erfolgen, und das geschieht, indem das Individuum sich ihm hingibt. Ähnlich war es auf dem sittlichen Gebiete, und in denselben Grundzügen verläuft auch die religiöse Erziehung.

β) Religiöse Bildung.

In der Religion findet der Mensch diejenige Vereinigung mit dem Absoluten, welche seiner eigenen Zerrissenheit in Gegensätze am besten entspricht. Wie sich die Religion darstellt, hat sie — ebenso wie die Sittlichkeit — die beiden Seiten des Individuellen und des Allgemeinen. „Sie ist ebensosehr als vom Subjekt ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten"[4]). Insofern das Individuum in der Religion die „unendliche Rückkehr in sich aus der natürlichen Unmittelbarkeit seines Daseins"[5]) erlebt, gehört sie gleich der Sittlichkeit zu den unveräußerlichen Gütern, die das Wesen seines Selbstbewußtseins, seiner Persönlichkeit ausmachen, und das Ziel der religiösen Bildung ist daher dasselbe wie das der sittlichen: Selbständigkeit und Selbstverantwortung des Menschen in dieser höchsten Innerlichkeit seines Daseins. „Eine Religiosität, bei welcher der eine Teil in die Hand eines andern (eines Priesters oder Beichtvaters) gelegt wird, ist keine Religiosität; denn der Geist ist nur einer, und er soll in mir wohnen: mir soll die Vereinigung des An-und-Fürsichseins angehören"[6]).

Der Weg auch zu diesem Ziele windet sich selbstverständlich durch die

---

1) Reden XVI, 139 (Th. III, 189).

2) Ästhetik X, 1, 80—81.

3) Ästhetik X, 2, 262—263 (Th. II, 2, 408).

4) E. § 554.

5) R. § 66.

6) R. § 66 Zus.

mannigfachsten Gegensätze. Grundlegend ist der von Subjekt und Objekt, weil er überhaupt das Wesen der Religion ausmacht[1]). „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines Selbstbewußtsein"[2]). Das Individuum weiß als seine Wahrheit den alles in sich befassenden göttlichen Geist. Dieser ist sein Objekt in Gestalt seiner Vorstellung. Es hat in dieser Vorstellung aber nur sich selbst objektiviert, schaut in ihr sein eigenes Selbstbewußtsein an, doch mit der Veränderung, daß es zum allgemeinen Geist erhoben ist, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält. Eben deshalb aber ist das Objekt, welches in dieser Vorstellung erfaßt wird, bedingt von dem Stande des Selbstbewußtseins im Ich, obwohl das Ich sich abhängig weiß von ihm[3]). Das Individuum in seinem Dasein unterscheidet sich sonach von dem Selbstbewußtsein, das es in der Vorstellung des Göttlichen besitzt. „Seine eigentliche Wirklichkeit — nämlich die Einheit beider — fällt außerhalb der Religion". So erscheint die Religion anfänglich nur „als ein Teil des Daseins und Tuns und Treibens, dessen anderer Teil das Leben in seiner wirklichen Welt ist". Der Ausgleich, die Vollendung der Religion oder die Versöhnung des Selbsts in sich, muß hier in dem Sinne erfolgen, „daß beides einander gleich werde, daß das Leben des Menschen seiner Religion entspreche"[4]). Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, daß der wirkliche Geist so beschaffen ist wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut"[5]). Erst damit ist die Stufe der wirklichen Religion erreicht.

1. Subjektive Religiosität. Das selbstbewußte Subjekt verhält sich zunächst zu dem Göttlichen in einer Weise, die selbst den Gegensatz in sich birgt. Glaubend fühlt es sich mit ihm in unmittelbarer und substantieller Einheit verbunden[6]); es ergreift das Übersinnliche durch die Andacht, in der das Denken als solches „das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe kommt", bleibt[7]). Das ist das Gefühlselement in der Religion. Andererseits ist der Mensch aber der Religion nur deshalb fähig, weil er denkendes Wesen ist. Deshalb gibt es für ihren Gehalt „zwei Sprachen, die eine des Gefühls, . . . die andere des konkreten Begriffs"[8]). Das Denken wendet sich nun gegen die

---

[1]) Von diesem Punkte der Hegelschen Religionsphilosophie ist Feuerbach ausgegangen.

[2]) Phän. 436.

[3]) Vgl. dazu die Ausführungen Hegels in der Phänomenologie über das „unglückliche Bewußtsein" (Phän. 139 ff.).

[4]) Phän. 437.

[5]) Phän. 444.

[6]) E. § 555.

[7]) Phän. 143.

[8]) E. § 14.

unmittelbare Gewißheit des religiösen Bewußtseins und erschüttert durch seine Kritik eine Position des Glaubens nach der andern, indem es die Widersprüche darin aufdeckt[1]). Es nötigt so den Glauben dazu, daß er selbst in den dialektischen Prozeß eintritt und die bisher unmittelbare Vereinigung der Entgegengesetzten durch die denkende Vermittlung bewährt, also das Moment des Denkens in sich aufnimmt. Nun vermag dieses auch positiv zu wirken, indem es den Inhalt der Vorstellung von Gott gestaltet, was dem Glauben allein nicht möglich war. Das Göttliche bekommt die Form, zu welcher der menschliche Geist es selbst gebracht hat; der vollendete und völlig geistige Inhalt wird ihm erst zuteil, wo der Mensch zu ihm gelangt ist. Die höchste Form der Religion ist danach das Christentum, das Gott als reinen Geist, als die dialektische Dreiheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes der Gemeinde faßt[2]). Im Glaubensbekenntnis und im Dogma kristallisiert dieser gedankliche Inhalt sich dann zur festen Form. Glaube und Lehre bilden so die Gegensätze, aus denen die religiöse Weltanschauung erwächst, und die deshalb in der religiösen Erziehung des Kindes gleichmäßig zu berücksichtigen sind[3]). Der Verstand erlaubt es nicht, solche Widersprüche in der subjektiven Religiosität und in ihren Äußerungen auszugleichen, weil er an ihnen als gesonderten Bestimmungen festhält. Für ihn beharrt deshalb auch das Endliche unversöhnt und feindselig gegen das Unendliche, als das abgefallene Böse. Gott thront unerreichbar und unerkennbar im Jenseits, und die Erde mit ihrer Sinnlichkeit ist von seinem Geiste verlassen; sein Reich wird erst kommen, wenn alles Irdische aufhört. — Anders die Vernunft im Menschen: sie schaut überall die Offenbarung Gottes, die Gegenwart seines Reiches; sie weiß sein Wesen, sie weiß sich vom göttlichen Geiste beseelt. Wenn das verständige Bewußtsein durch die Beweise vom Dasein Gottes sich der Erkenntnis nähert[4]), so handelt es in der unmittelbaren Einsicht, daß es seine höchste Aufgabe ist, Gott und damit sich und die Welt zu erkennen, ein Ziel dem alle Philosophie und Religion von jeher zugestrebt haben[5]). Das in seiner Einzelheit beharrende Subjekt, das für sich allein dieses Ziel erreichen will, gelangt theoretisch zu ihm im mystischen Glauben. Dessen Eigentümlichkeit ist es, das Entgegengesetzte als ideelle Momente in sich zu vereinigen; und darin ist diese Erkenntnis das Vernünftige selbst — unbegreiflich allerdings für den bloßen Verstand[6]).

---

[1]) Vgl. hierzu das Kapitel der Phänomenologie: Der Glaube und die reine Einsicht, Phän. 343 ff.; Religionsphilosophie XII, 285 ff.; ähnlich Geschichte d. Phil. XIV, 9—10 (Th. II, 1, 250).

[2]) So besonders Phän. 493; E. §§ 564 ff.; G. 408, 413; Religionsphilosophie XII, 261.

[3]) Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie XVII, 280 (Th. I, 46—47).

[4]) Vgl. E. §§ 50, 68; Religionsphilosophie XII, 292 ff.

[5]) Vgl. G. 48.

[6]) E. § 82 Zus. (VI, 159—160).

Praktisch schafft das Individuum sich die Einheit mit dem Göttlichen durch den Kultus[1]); dort verwendet es die sinnliche Form als Ausdrucksmittel für das geistige Innere. Der einzelne erhebt sich durch eine individuelle Handlung zum Allgemeinen. Das ist der Wert, den die Kulthandlungen für die religiöse Entwicklung des Menschen besitzen, und deshalb sind sie eines der Hauptmittel, das dem Erzieher auf diesem Gebiete zur Verfügung steht.

2. Religion und Sittlichkeit. Die letzte und höchste Synthese, zu der das Individuum für sich allein gelangen kann, ist die, daß es seine Religiosität aus ihrer isolierten Stellung heraushebt und ihr wirkliche Allgemeingültigkeit verleiht durch die Vereinigung seines religiösen mit seinem sittlichen Leben. Kant läßt den Glauben an Gott aus der praktischen Vernunft hervorgehen; aber das Spekulative (das Vernünftige) hat nach Hegel überall die Eigentümlichkeit, „daß das zunächst als (zeitlich) Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint"[2]), — wie eben der absolute Geist in Wahrheit das erste ist, das seine Gestaltungen erst ermöglicht, in der zeitlichen Entwicklung aber als das Ergebnis der Bewegung erscheint, die ihn durch alle seine Offenbarungen hindurch führt. So tritt die wahre Religion zwar später ein als die Formen der Sittlichkeit; aber da sie „das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, das ist als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt". Das kann aber nur geschehen, wenn die Religion „den wahrhaften Inhalt hat, das ist, wenn die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte" ist[3]). Alsdann bildet die Religion die Substantialität der Sittlichkeit selbst und des Staates, der diese Sittlichkeit entwickelt und verwirklicht. Sie läßt zwar jenen Gebieten des praktischen Lebens ihre Selbständigkeit, bewährt sich aber nun in ihrer Wahrheit, insofern sie heraustritt aus der isolierten Stellung, die sie neben den sittlichen Gestalten hatte. Wenn es jetzt heißt, daß dem religiösen Inhalt der Form nach „die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit" zukommt, und daß „die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates" sei, so spielt sie eine ganz andere Rolle, als wenn sie bloß einzelne moralische Pflichten heiligen soll[4]). Das Individuum, dem das innerste Wesen der Religion aufgegangen ist, kann gar nicht anders als sittlich handeln, weil „Religion und Sittlichkeit untrennbar" sind und es „nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches" gibt[5]). Das Christentum

[1]) E. § 555.

[2]) E. § 552 (S. 464).

[3]) Ebenda.

[4]) Vgl. S. 63.

[5]) E. § 552 (S. 465).

faßt daher auch alle sittlichen Gebote zusammen in seinem Grundgebote, dem der Liebe[1]). — Eine sittliche Erziehung ohne religiöse Grundlage ist für Hegel undenkbar. Was nicht sub specie aeterni begründet und betrachtet wird, hat keinen Bestand.

3. Erziehung des Menschen zum Mitgliede der Religionsgemeinschaft. Zur vollen Wirklichkeit seines religiösen Lebens vermag der Mensch jedoch so wenig allein zu kommen wie auf dem Gebiete der Sittlichkeit; dort wie hier erschließt sie sich ihm erst im Leben der Gemeinschaft, wo die Versöhnung mit dem Absoluten in allgemeiner, der individuellen Willkür entzogener Weise vollzogen wird, wo der einzelne den unendlichen Geist in seiner daseienden Wirklichkeit lebendig erfaßt. Wie der Staat die bewußte Realisierung des sittlichen, freien Geistes, so ist die Gemeinde der sich zum Dasein entfaltende göttliche Geist, der in ihr zu sich selbst kommt. „Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, als an und für sich geschehen, nicht als ein Zufall, als eine Willkür Gottes, wird in der Kirche gewußt"[2]). Sie hat das volle Bewußtsein des Göttlichen: das Wesen Gottes lebt in ihrer Vorstellung, und sie gibt sich ihm als ihrem eigenen Wesen hin in ihrer Andacht; aber sie hat noch nicht das Bewußtsein über das, was sie selbst ist. Der göttliche Geist waltet in ihr als „die ewige Liebe, die sie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtsein als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut"[3]). Ihr eigenes Tun im Kultus und ihr Wissen von Gott bleibt davon unterschieden. An sich — im Gefühl — vereinigt die Gemeinde also wohl die Versöhnung ihres äußeren Seins und ihres inneren Wesens, ihrer Gestalt als äußerer Kirche mit festen Satzungen und ihres inneren Lebens, der unsichtbaren Kirche; doch weiß sie diese Einheit noch nicht als eine an und für sich seiende Anschauung. Das Bewußtsein scheidet beide noch und hat daher wohl die Vorstellung seiner Versöhnung, aber noch als Vorstellung. „Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet ... Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtsein ein." So hat auch die Seite ihrer Unmittelbarkeit und ihres Daseins, die Welt, „ihrer Verklärung noch zu gewarten", und der Geist der Gemeinde ist „in seinem unmittelbaren Bewußtsein getrennt von seinem religiösen"[4]). Es ist die Aufgabe des Gemeindelebens, diesen Gegensatz zu überwinden. „In der Religion an sich ist das Herz versöhnt ... Diese Versöhnung ist aber zugleich abstrakt; sie hat (sich) gegenüber die Welt überhaupt. Das Selbst, das in

---

[1]) Religionsphilosophie XII, 244 (Th. II, 2, 75).

[2]) Prop. 204.

[3]) Phän. 505—506; vgl. Th. II, 2, 83.

[4]) Phän. 506.

der Versöhnung, in diesem religiösen Genusse ist, ist das reine Herz, . . . die allgemeine Geistigkeit; aber das Selbst, das Subjekt ist dann zugleich die Seite dieser geistigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden ist, und das Reich Gottes, die Gemeinde, hat so ein Verhältnis zur Weltlichkeit"[1]). Nur dadurch, daß Gemeinde und Welt, die höchste religiöse und die höchste sittliche Gestaltung des Geistes, sich vereinigen, wird die Versöhnung, die die Religion bringen will, real. Den Prozeß dieses Ausgleichs, der zugleich eine eingehendere Beleuchtung des oben geschilderten Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit im Leben des Individuums gibt, schildert Hegel am Ende seiner Religionsphilosophie. Es ist kurz dieser:

Die Grundlage des Ausgleichs ist das durch die Religion zum Geisteswesen erhobenen Subjekt: „Als Gegenstand der göttlichen Gnade, als solches, das versöhnt ist mit Gott, hat es unendlichen Wert, schon seiner Bestimmung nach, die dann ausgeführt ist in der Gemeinde. Nach dieser Bestimmung ist das Subjekt gewußt als die Gewißheit des Geistes seiner selbst, als die Ewigkeit des Geistes. Dieses so in sich unendliche Subjekt, seine Bestimmung zum Unendlichen, ist seine Freiheit, ist dies, daß es freie Person ist und sich auch so zur Weltlichkeit, Wirklichkeit als bei sich seiende, in sich versöhnt seiende, schlechthin feste, unendliche Subjektivität verhält. Das ist das Substantielle; diese seine Bestimmung soll zugrunde liegen, indem es sich auf die Weltlichkeit bezieht".

„Die erste Form der Versöhnung ist die unmittelbare . . . Diese Versöhnung erscheint so, daß zuerst die Gemeinde . . . dies Versöhntsein mit Gott in sich erhält, abstrakt von der Weltlichkeit, — das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt, sich ein negatives Verhältnis gegen die Welt gibt und eben damit gegen sich: denn die Welt ist im Subjekt der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft". Diese Weltflucht bedeutet nichts anderes, als daß die Religion sich hier erhaben fühlt über die Gestaltungen der Sittlichkeit, sie verwirft und daher ihre Träger, die religiös gesinnten Individuen, von jener fern hält — wie es die mittelalterliche Kirche und später z. B. der Pietismus getan haben[2]).

„Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So kann die Beziehung, in der beide stehen, nur eine äußerliche sein und eine solche, wo eines über das andere herrscht und die Versöhnung nicht da ist: das Religiöse soll das Herrschende sein; das Versöhnte, die Kirche, soll über das Weltliche herrschen, das unversöhnt ist." Die Folge davon ist, daß das Herrschende diese Weltlichkeit in sich aufnimmt; „eine geistlose Weltlichkeit tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche

---

[1]) Religionsphilosophie XII, 276.

[2]) XII, 277.

nicht an ihm selbst versöhnt ist"[1]). Die Kirche erkennt trotz ihres Herrschaftsstrebens die Welt im Prinzip als gleichartig, als ein geistiges Sein an, das nur zu ihrer Höhe heraufgebildet werden muß; sie selber verfällt aber damit dem innern Gegensatz, indem sie sich in weltliche Formen hüllt. Sie wird auf diese Weise zur durchaus irdischen Gestalt des Göttlichen, welche dieses doch in seiner Reinheit enthält und es durch ihre Lehre und ihr Leben ihren Gliedern vermittelt. Der Sittlichkeit prägt sie *ihre* besondere Form auf. So hat die Kirche während des Mittelalters als Erzieherin der Völker gewirkt[2]).

„Die dritte Bestimmung ist, daß dieser Widerspruch sich auflöst in *Sittlichkeit*, daß das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit; und indem die Weltlichkeit so gebildet ist, dem Begriff, der Vernunft, ... der ewigen Wahrheit selbst gemäß, ist es die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille. In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben ... In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht"[3]). Der Protestantismus hat der Religion diese Stellung gegeben, daß durch sie die Institutionen der Sittlichkeit als göttliche, heilige anerkannt werden. Sie sind als die reale Form des Göttlichen nun gegenüber der abstrakten, persönlichen Religiosität das Höhere. Die religiöse Entwicklung des Individuums mündet also in dasselbe Ziel aus wie die ethische, in das Aufgehen im sittlichen Geiste des Staates. Das praktische Leben ist für den Menschen im Vergleich zum theoretischen das wichtigere. Im Gemeindeleben wird das Individuum von dieser Seite aus dorthin geführt.

γ) Philosophische Bildung.

Dank der Form der Entzweiung, welche der Geist in der Religion annimmt, ist sie die Art, in der das Absolute dem Menschen am nächsten kommt und am faßlichsten erscheint[4]). Allein da sie das Widerspruchvollste in sich verquickt und es nur in der *Vorstellung* der Einheit auflöst, während es in seinem tatsächlichen Bestehen als fest beharrt, ist sie noch nicht die reinste Erkenntnis des Absoluten; infolge ihrer eigenen Gebundenheit an äußere Formen setzt sie sich (vielfach) den anders gestalteten Verwirklichungen des Geistes feindlich entgegen: die Kirche dem Staate, das religiöse Bewußtsein der be-

---

[1]) XII, 278.

[2]) Vgl. 3. Teil, 3. Abschnitt.

[3]) XII, 279; vgl. S. 527.

[4]) E. S. 14; § 573 (S. 486).

greifenden Vernunft[1]) — obwohl sie dieselbe Substanz mit ihnen gemein hat. Die vollständige Beseitigung all dieser Gegensätze und Auflösung aller Widersprüche erfolgt erst durch die Philosophie. Sie „hat mit Kunst und Religion denselben Zweck“, nämlich die Idee des Geistes zu erfassen und ihr „ein sich angemessenes Dasein zu geben“; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist“[2]). In ihr fällt die Trennung von Inhalt und Form hinweg, und „sie ist deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen“[3]). In ihr gipfelt daher auch alle Geistesbildung des Menschen. Für Hegel ist „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik ... wie ein sonst mannigfaltig ausgeschmückter Tempel ohne Allerheiligstes“[4]). „Der höchste Punkt der Bildung eines Volkes ist ... dieser, auch den Gedanken seines Lebens und Zustandes, die Wissenschaft seiner Gesetze, seines Rechts und (seiner) Sittlichkeit zu fassen; denn in dieser Einheit liegt die innerste Einheit, mit der der Geist mit sich sein kann“[5]). Dem einzelnen Menschen gewährt die Philosophie (die Wissenschaft) die ersehnte innere Freiheit; denn sie verschafft ihm die volle Einheit mit dem Absoluten. Sie ist „eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind“[6]).

Aber auch dieser Teil der Menschenbildung unterliegt dem Schicksal, das jede Verendlichung und Vermenschlichung des allgemeinen Geistes trifft. Der Widerspruch tritt hier nur in anderer Form auf: die Wissenschaft bleibt zwar in sich geschlossen; doch ist sie ein Ziel, das zwar dem Menschen als höchstes gesetzt ist, das aber nicht von allen erreicht werden kann. Sie erfordert die härteste Arbeit des begrifflichen Denkens, die mühevolle dialektische Überwindung der Gegensätze, und dazu ist nur eine kleine Schar berufen, deren Geist die entsprechende Kraft besitzt. „Die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur einige unterziehen“[7]). Die spekulative Erkenntnis fällt deshalb aus dem Rahmen der allgemeinen Menschenbildung heraus, wenn es auch das Ziel aller Geistesbildung bleibt, den Menschen zum spekulativen Denken zu erheben. Schon während seiner Tätigkeit als Gymnasialrektor in Nürnberg vertrat Hegel die Anschauung, daß die Philosophie in ihrer Vollendung kein Unterrichtsgegenstand des Gymnasiums sein solle[8]), und sein Gut-

[1]) E. § 573 (S. 486 ff.).
[2]) Logik, Werke V, 328; vgl. Religionsphilosophie XII, 285—287.
[3]) E. § 133 Zus. (VI, 266).
[4]) Logik III, 4.
[5]) G. 121.
[6]) E. § 88 (S. 111).
[7]) E. § 14.
[8]) Brief Nr. 114, an Niethammer.

achten an den Minister Altenstein war auf denselben Ton gestimmt[1]). Nur einen vorbereitenden Unterricht wünscht er[2]), etwa in der Weise, wie er ihn in seiner Propädeutik niedergelegt hat. Wie weit der einzelne auf diesem Gebiete vorzudringen vermag, hängt von seiner Veranlagung ab. — Dazu kommt als weiterer Umstand, daß die Philosophie „nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen eintritt“[3]), also nicht immer einen gleichen Bildungsfaktor ausmachen kann, wie die allzeit lebendige Religion. „Die Wissenschaft erscheint in der Zeit und Wirklichkeit nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen“[4]). Die Philosophie tritt erst ein, wo das eigentliche Leben mit seinen Gegensätzen zu Ende ist: „Wenn die Philosophie ihr grau in grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit grau in grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“[5]). Darum eben entspricht die einseitige Pflege der Philosophie zu wenig dem Wesen des Menschen und des Geistes selbst, als daß er darin seine volle Befriedigung finden könnte; denn nur in einem tiefen und allumfassenden Wirken, in dem sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse konzentriert, „erhebt sich der Geist zu seiner Würde“[6]). Hierin liegt die genauere Begründung für die schon oben[7]) festgestellte Tatsache, daß die Erziehung des Menschen ihre Hauptaufgabe in der Vollendung der praktischen Bildung, der Gestaltung des Wollens hat, daß sie ihn aber nicht unbedingt zu der reinsten Form des Erkennens zu führen braucht. Zu dieser wird der Menschengeist zuletzt aus eigenem Bedürfnis vordringen, wenn er sonst das Ziel seiner Entwicklung erreicht hat; er bedarf dazu nicht erst künstlicher Anregung[8]).

---

[1]) Hegels Bericht an das Ministerium des Unterrichts in Preußen vom 7. Februar 1823 infolge seiner Erfahrungen, die er in der Prüfungskommission über die Unreife der Abiturienten gemacht hatte. Th. III, 279.

[2]) Th. III, 281.

[3]) Geschichte d. Phil. XIII, 68 (Th. II, 1, 79).

[4]) Phän. 514.

[5]) R. S. 17.

[6]) Anrede S. LXXIII.

[7]) Siehe oben S. 31.

[8]) Vgl. S. 112.

Dritter Abschnitt.

Der absolute Geist als Erzieher des Menschen. Der Begriff der Erziehung.

Über den Stufen seines allgemeinen Seins und seiner besonderen Existenz in den einzelnen Gestalten waltet als ihr Schöpfer, als ihre Wahrheit und das Ziel ihrer Entwicklung, deren Gesetze er ihnen zugleich vorschreibt, der absolute, seiner selbst bewußte Geist, aus dem jene Bewegung und Entfaltung hervorgegangen ist. Wie er die Wirklichkeit aus sich entlassen hat, so nimmt er sie nun auch wieder zu sich in den Schoß seiner Liebe: der Geist ist Erzieher seiner Geschöpfe; er selbst ist das allgemeine Subjekt der Erziehungstätigkeit, die er gegen seine Wirklichkeit im Menschen ausübt. Auch in dieser Form schafft er sich Träger, in denen er lebendig wird: die Erzieher, Einzelpersonen oder Gestalten der Gemeinschaftsbildung. In ihnen kommen die Hauptkennzeichen des in sich selbst reflektierten Geistes zur Geltung: die Bestimmung über sich selbst und das bewußte, zielvolle Handeln zur Verwirklichung seines Begriffs, beides stets ineinander greifend. Der absolute Geist, der in den Erziehern wirkt, kann sich nicht an den Einzelforderungen genügen lassen, die sich aus seinem allgemeinen Wesen oder aus der Natur des Menschen gesondert schöpfen lassen; er muß sie vielmehr zusammenfassen zu dem einheitlichen Begriff der Erziehung, der ihm über seine Tätigkeit die unbedingt nötige Klarheit verschafft.

Der Geist ist zunächst die allgemeine Tätigkeit der Erziehung überhaupt. Das Wesen dieses seines Tuns gilt es zu erfassen. — Ferner hält der Geist seine eigenen Gestaltungen als Stoff bereit, an dem sich die Bildung des Individuums zum geistigen Wesen vollziehen kann. Es fragt sich aber, was er aus der unendlichen Fülle seiner Wirklichkeit als Bildungsstoff auswählen soll. — Endlich bedarf es der Untersuchung, in welcher Weise das Absolute seine allgemeine Tätigkeit als Subjekt der Erziehung mit der besonderen Wirklichkeit vereinigt, die es sich in den mannigfaltigen Individuen, den Erziehungsobjekten, gegeben hat, mit anderen Worten, wie sich das Erziehungswerk differenzieren muß.

a) Das Wesen der Erziehungstätigkeit.

Für die Bildung des Menschen ist oben einerseits die Forderung aufgestellt worden, daß seine besonderen Eigentümlichkeiten unterdrückt werden, damit er immer mehr im Allgemeinen aufgehe; anderseits wieder heißt es, daß die Individualität, die Persönlichkeit gepflegt werde, weil nur sie der

Geist in seiner Wirklichkeit sein kann. Ebenso widersprechende Behauptungen sind es, wenn einmal der Mensch als das unendliche Subjekt hingestellt wird, das alles in sich trägt und sich nach seinen eigenen Gesetzen entwickelt, und wenn es dann für notwendig erklärt wird, daß er erzogen und gebildet werden müsse. Aus der in sich widerspruchsvollen Natur des Menschen sind diese Gegensätze ohne weiteres verständlich; für den Erzieher fragt es sich aber, welche Stellung er ihnen gegenüber einnehmen, wieviel Berechtigung er jeder der beiden Seiten zugestehen soll. Wenn er sich über das Wesen seiner Tätigkeit klar werden, also sie mit Bewußtsein ausüben will, muß er diese Fragen beantworten.

Es kommt dabei zunächst in Betracht, daß das besondere Erziehungsideal nicht zu allen Zeiten dasselbe und demnach eine allgemeingültige Lösung der angeschnittenen Probleme unmöglich ist. Von welchem Standpunkt soll der Erzieher da ausgehen? In der Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Bildung findet er den Wegweiser.

Das Dasein des einzelnen Menschen fällt in einen Punkt der langen zeitlichen Entfaltung des absoluten Geistes: der Mensch ist geschichtlich bedingt. „Was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich ... Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein“ [1]). Soll der Mensch im gegenwärtigen Augenblick zum Träger der Vernunft werden, so muß er zunächst auf die Höhe erhoben werden, die der Geist gegenwärtig durch seine Verwirklichung in der Menschheitsgeschichte erreicht hat: er muß den wesentlichen geistigen Gehalt seiner Zeit in sich aufnehmen, um ihn lebendig erhalten und weitergeben zu können. Aber der Geist schreitet zu jeder Zeit in der Tiefe seiner Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis fort; und den einzelnen fähig zu machen, das Subjekt dieses Fortschritts zu werden, zu seinem Teile daran mitzuarbeiten, ist die zweite große Aufgabe der Erziehung [2]). Diese allgemeinen Grundforderungen haben naturgemäß je nach dem Standpunkt der Geistesentwicklung ihren besonderen Inhalt verändert. Jede Zeit hat ihr eigentümliches Erziehungsideal gehabt, wie das von der Geschichte der Pädagogik im einzelnen zu zeigen ist. Wie jeder Fortschritt des Geistes auf diesem Gebiete Wandel schafft, legt Hegel z. B. bei der Charakteristik der großen Epochen der Weltgeschichte dar. Das Individuum hat in ihnen eine ganz verschiedene Stellung zu dem allgemeinen Geiste, der sich in der Gesamtheit verkörpert. Der Orient bindet beide zu einer ungeschiedenen Einheit zusammen; er läßt den einzelnen

---

[1]) Geschichte d. Phil. XIII, 12 (Th. II, 1, 21).

[2]) Ebenda XIII, 13—14 (Th. II, 2, 412).

als solchen überhaupt nicht gelten und hat als einzige Realität nur den ganz abstrakten allgemeinen Geist, dem der Mensch deshalb in der Erziehung unterworfen wird[1]). — Das Griechentum hingegen ist „der verkörperte Geist", „die vergeistigte Sinnlichkeit"[2]). Die selbständige Individualität ist hier alles, — anfangs der einzelne Staat, später der einzelne Mensch; die reine schöne Menschlichkeit in ihrer sinnlich-geistigen Vollkommenheit wird hier das Ziel aller Bildung. — Umgekehrt knechtet die römische Welt den einzelnen unter das Allgemeine, unter die reale Allgemeinheit des Staates, unter die abstrakte des Rechts, und gesteht ihm nur die abstrakte Individualität der Rechtsperson zu. — Erst das Christentum bringt die Versöhnung beider Momente, am vollständigsten in der Form des Protestantismus: „Der Mensch erhält das Bewußtsein vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit", und weil der einzelne jetzt selbst teil hat an diesem Geiste, besitzt er unendlichen Wert[3]). Ebenso bekommt jetzt die objektive Welt den Charakter des Geistigen, des Reiches Gottes. Das Ziel der erzieherischen Tätigkeit ist hier demnach, die Versöhnung des Besondern und Allgemeinen im einzelnen Individuum herbeizuführen[4]). Wie sich von diesem Gesichtspunkte aus die oben aufgeworfenen Fragen entscheiden, ist nun zu untersuchen, mit anderen Worten, wie sich die negative und die positive, oder besser die hemmende und die fördernde Arbeit des Erziehers gestalten muß.

1. Die Erziehung als Tätigkeit des Zwanges.

„Das Moment der Negation ist ein notwendiges im Menschen"[5]). Die Erziehung führt es — freilich in milderer Form als die objektive Welt — auch da durch, wo es sich nur um Ausbildung der Individualität handelt: sie muß am natürlichen Menschen alles das beseitigen, was ihn hindert, das Ziel seiner Entwicklung zu erreichen. Es fragt sich nur, wie weit der Erzieher darin gehen soll, wie weit er dem Allgemeinen gegenüber dem Individuellen Recht verschaffen soll, und wie weit das natürliche Element neben dem geistigen bestehen bleiben kann.

Die Grundforderung an das Individuum ist, daß es seine Besonderheiten ablege: „Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt; in einer sittlichen Handlung mache ich mich nicht selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität

[1]) S. 163; vgl. ferner die näheren Ausführungen unter den einzelnen orientalischen Staaten.

[2]) S. 296, 299.

[3]) S. 408; vgl. Religionsphilosophie XII, 277.

[4]) Siehe oben S. 76.

[5]) S. 510.

am meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet"[1]).

Das volle Aufgehen in den realen Gestaltungen des allgemeinen Geistes, im Staate, in der Religion und Wissenschaft usw., wäre hiernach das Ideal der Bildung des Menschen und ist es tatsächlich im Altertum gewesen. „Dem Griechen war das Vaterland eine Notwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte"[2]), und dem Römer entschwand mit dem freien Staate der Republik der Lebensinhalt[3]). Als dann mit dem Christentum das Prinzip der Subjektivität die einzelnen Menschen ergriff und das Individuum frei wurde[4]), da erfolgte dieser Umschwung nicht so, daß der Mensch seiner Willkür überlassen wurde; er wurde im Gegenteil erst recht unter die Formen der Allgemeinheit gezwungen, damit er fähig werde, wahrhaft frei zu sein. In schärfster Weise hat die Zucht der Kirche und des Lehnstaates im Mittelalter „die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemütes gebrochen und zermürbt"[5]); und die Kirche vertritt im Grunde auch heute noch denselben Standpunkt. Allein er entspricht nicht mehr der Entwicklungsstufe, welche die moderne Menschheit erreicht hat. Nachdem „die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht ist" und „der Mensch sich in dem Elemente eines sittlichen Zustandes" befindet, kann jener „Weg der Qual" hinwegfallen, wo in hartem Kampfe gegen das gewalttätige Wollen des Menschen dieses geknechtet und von den individuellen Bedürfnissen und seiner natürlichen Roheit gereinigt wurde[6]). Das Moment der Negation „hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des inneren Kampfes"[7]). In der Tat ist ja der Gedanke der Erziehung in seiner Ausdehnung auf alle Menschen der Neuzeit eigentümlich. Die Erziehung nun sieht es nicht mehr als ihre Aufgabe an, alle Eigenheiten des Zöglings zu brechen. „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen"[8]). Neben der Gleichheit, welche die einzelnen vor dem Gesetze des Staates haben, „kann die Sitte, das politische Verhältnis, die Ansicht bestehen und muß in organischen Staaten sogar verschieden sein"[9]) schon wegen

---

[1]) R. § 15 Zus.

[2]) G. 331; vgl. G. 328—329 und I, 397 (Th. I, 13).

[3]) G. 400; vgl. G. 371.

[4]) E. § 482.

[5]) G. 509.

[6]) „Es ist . . . ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden" (Logik III, 5).

[7]) G. 510.

[8]) R. § 260 Zus.

[9]) Geschichte d. Phil. XIII, 235 (Th. II, 1, 243).

der Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft. Wohl hat das Individuum nur insofern „Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit", als es ein Glied des Staates, des objektiven Geistes ist[1]), aber der Ausgleich zwischen der absoluten Herrschaft des allgemeinen Geistes und dem besonderen Dasein des Menschen geschieht nicht mehr durch einseitige Unterwerfung des Subjekts unter das Objektive, sondern durch wechselseitige Annäherung beider aneinander. Die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze im Staate bewirkt z. B. auch größere und begründetere Freiheit der Individuen und kann sie zulassen und vertragen[2]), arbeiten doch die Individuen unbewußt auch dann für die Allgemeinheit und im Dienste des Weltgeistes, wenn sie ihren partikularen Zweck verfolgen[3]). Unter den gegenwärtigen geordneten Verhältnissen erfolgt die Anpassung in der Weise, daß das Individuum sich in den allgemeinen, verständigen Zusammenhang der äußeren Welt einfügt und ihm die Ordnung der äußerlichen Seiten seines Lebens überläßt. „Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhanges; sie enthält dieses, daß es für das Individuum schlechthin notwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten", — sich der Mode, den gesellschaftlichen Verhältnissen seines Kreises, zu unterwerfen[4]). „Man muß nicht sich, seinen Charakter darein setzen, noch darin als seine unabhängige Gestalt sich zeigen . . . und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt geben"[5]), d. h. eine solche, die noch nicht in den bestehenden Verhältnissen gegründet ist.

Diese Einfügung des modernen Menschen in das Gemeinschaftsleben kann nur erreicht werden, wenn er von vornherein in ihm aufgezogen wird; die Einflüsse der Umgebung hemmen dann schon diejenigen Seiten im Individuum an der Entfaltung, welche seine Partikularität im Gegensatz zur Allgemeinheit stützen; sie entwickeln dafür die sozialen Triebe. Hegel verwirft entschieden die einseitige Bildung zur Individualität, wie Rousseau sie seinem Emil angedeihen lassen will. „Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heraufzubilden (Rousseau im Emil), sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen. Darin, daß er Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht[6])".

---

[1]) R. §§ 258, 153.

[2]) E. § 539, S. 446.

[3]) Vgl. G. 71; Phän. 256, 323—324, 365, 418.

[4]) Geschichte d. Phil. XV, 276—277.

[5]) Geschichte d. Phil. XV, 421 (Th. II, 2, 268—269).

[6]) R. § 153 Zus.; vgl. G. 65.

Da die Besonderheit „die äußerlich erscheinende Weise“ ist, „in welcher das Sittliche existiert“[1]), so ist es unbedingt nötig, daß allgemeiner und besonderer Wille identisch werden, wenn nicht das Ganze sich auflösen soll[2]). Diese Forderung enthält, wie gesagt, eine starke Beschränkung des natürlichen Eigenwillens. Daß sie aber nicht gar zu groß werde, dafür sorgt schon der Umstand, daß die absolut allgemeine Wirklichkeit des sittlichen Geistes auf den Menschen nur in den besonderen Formen seiner Umgebung einwirkt, und daß er von Anfang an in einem bestimmten sittlichen Lebenskreise steht, der sein Wollen und Denken ursprünglich bestimmt. Das innere Leben des Subjekts gewinnt in der einzelnen Familie, in seiner Standeszugehörigkeit und seinem Berufe einen ihm eigentümlichen Inhalt. Selbst das Volk und der Staat, dessen Mitglied das Individuum ist, stellt nicht den absoluten sittlichen Geist in seiner vollen Allgemeinheit vor, sondern prägt nur eine besondere Seite darin voll aus[3]). — Müssen also der natürliche Eigenwille und die natürlichen Bedürfnisse und Triebe zurückgedämmt oder ganz unterdrückt werden, so setzt die Erziehung an deren Stelle eine neue, wertvollere Besonderheit. Die erworbenen Anlagen und der auf ihrer Grundlage sich entwickelnde Charakter sind wichtiger als die natürlichen, die nur so weit entwickelt werden sollen, als sich das mit dem Zwecke der Menschenbildung verträgt.

Ein ähnlicher Gegensatz wie zwischen dem einzelnen Menschen und dem objektiven allgemeinen Geiste hat sich im Individuum selber gezeigt. Der Erzieher muß sich klar darüber sein, wie weit er den natürlichen Besonderheiten des Zöglings Raum geben darf und wie weit nicht.

Es ist, wie eben gezeigt, im modernen Staate dem Menschen für seine individuelle Betätigung viel mehr Spielraum gelassen als früher. Er könnte diese Freiheit dazu benützen, um seine äußeren zufälligen Lebensumstände zu gestalten, oder um seine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, soweit das in den Grenzen möglich ist, die ihm seine Umgebung steckt. So handeln auch sehr viele Menschen. Sie gehen jedoch von der falschen Ansicht aus, welche „die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des partikularen Lebens usf. als absolute Zwecke“ und nun die Bildung „als bloßes Mittel für jene Zwecke betrachtet“[4]). Die wahre Einsicht in das Wesen des Menschen sieht jene natürlichen Seiten ganz anders an. Sie sind nicht zu vernachlässigen, weil sie das Dasein des Menschen als eines Lebendigen bedingen; aber mehr soll ihnen nicht nachgegeben werden, als von diesem Gesichtspunkte aus nötig ist. „Zur praktischen Bildung gehört, daß der Mensch bei der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Triebe

---

[1]) R. § 154.

[2]) R. § 155.

[3]) Näheres darüber siehe unten S. 107, 109 f.

[4]) R. § 187.

diejenige Besonnenheit und Mäßigung beweise, welche in den Grenzen ihrer Notwendigkeit, nämlich der Selbsterhaltung, liegt. Er muß aus dem Natürlichen heraus, davon frei sein . . ., die Befriedigung des Natürlichen nicht nur in die Grenzen der Notwendigkeit einschränken, sondern sie auch höheren Pflichten aufzuopfern fähig sein“ [1]). So kommt es denn, daß die Lebensumstände, deren Ordnung dem Individuum überlassen bleibt, auch bei ihm das Interesse verlieren sollten, weil diese „Privatbegebenheiten“ durch äußere Umstände bestimmt sind [2]) und daher um so weniger Merkwürdiges enthalten, je tiefer der Mensch seine Innerlichkeit gestaltet. Sie sind die geistlosen Zufälligkeiten im äußeren Dasein des Geistes, die seiner Arbeit nicht unterliegen können und ihrer jedenfalls nicht wert sind. Man überläßt ihre Regelung deshalb besser den äußeren Umständen. „Alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches; in der Art der Kleidung, in der Zeit des Essens liegt eine gewisse Konvenienz, die man annehmen muß, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe wert ist, seine Einsicht zeigen zu wollen, sondern es am klügsten ist, darin wie andere zu verfahren“ [3]). Diese Unterscheidung zwischen wesentlichen geistigen und unwesentlichen äußeren Seiten im Menschen trifft jedoch erst auf die neuere Zeit zu und bedingt eine ganz andere Art der Erziehung des modernen Menschen als des antiken. Was dort als das Ideal erscheint, sind plastische Individuen wie Sokrates, Perikles, an denen alles aus einem Gusse ist, weil sie auch ihre Lebensumstände nach dem Genius ihrer inneren Überzeugung formen [4]). Jetzt ist das Ziel, g e i s t i g e Individualitäten zu bilden, deren Stärke nicht darin liegt, daß sie die vernünftige Wirklichkeit nach ihrem Sinne umschaffen wollen — dies ist allein das Recht der Heroen der Menschheit —, sondern darin, daß sie sich an sie als an die Sache selbst hingeben [5]). Dort also ein immer stärkeres Herauswachsen aus den vorhandenen Zuständen oder eine machtvolle Gestaltung der Wirklichkeit, je mehr das Individuum sich durch seinen selbstbewußten Willen zu einem Charakter ausbildet, hier ein um so tieferes Versenken in die vorhandene Vernunft, ein immer stärkeres Abstreifen alles zufällig Individuellen. Zur Bildung gehört „der Sinn für das Objektive in seiner Freiheit. Es liegt darin, daß ich nicht mein besonderes Subjekt in dem Gegenstande suche, sondern die Gegenstände, wie sie an und für sich sind, in ihrer freien Eigentümlichkeit betrachte und behandle, daß ich mich ohne einen besonderen Nutzen dafür interessiere“ [6]). Der Mensch muß „in seinen Beruf, das Wesentliche“, vertieft sein [7]). Das bedeutet trotzdem keine

[1]) Prop. XVIII, 63 (Th. I, 19—20).
[2]) Geschichte d. Phil. XV, 421 (Th. II, 2, 268).
[3]) R. § 192 Zus.
[4]) Geschichte d. Phil. XIV, 54 (Th. II, 1, 271), XV, 275 (Th. II, 2, 266).
[5]) Vgl. Phän. 267—268.
[6]) Prop. XVIII, 62 (Th. I, 13).
[7]) Ebenda XVIII, 63.

Einseitigkeit der Bildung. Die Hingabe an die Sache erschließt vielmehr deren ganzen Reichtum; und so kennzeichnet sich die Bildung auf dem Gebiete des Erkennens in der Weise, „daß dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspunkte, daß ihm diese sogleich einfallen, daß er einen Reichtum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist"[1]). Die praktische Bildung besteht darin, daß man die Sache hervorbringen kann, und erfordert demnach ebenfalls gründliche Ausbildung aller Fähigkeiten. „Unter gebildeten Menschen kann man . . . solche verstehen, die alles machen können, was andere tun, und die ihre Partikularität nicht herauskehren, während bei ungebildeten Menschen gerade diese sich zeigt, indem das Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet. Ebenso kann im Verhältnis zu andern Menschen der Ungebildete sie leicht kränken, indem er sich gehen läßt und keine Reflexionen für die Empfindungen der anderen hat. Er will andere nicht verletzen, aber sein Betragen ist mit seinem Willen nicht in Einklang. Bildung also ist Glättung der Besonderheit, daß sie sich nach der Natur der Sache benimmt"[2]). „Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung . . . Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein"[3]). Darum verwirft Hegel auch die „sogenannte vornehme Bildung", die mit allem fertig sein will und sich nicht an den Stoff hingibt und im Individuum sein eigenes Sichgeltendmachen nicht unterdrückt. Sie ist ihm die Rückkehr zum „Zustande der Wildheit"[4]).

Es ergibt sich hieraus, daß die Erziehung die Individualität nur so weit einschränken soll, als diese sich gegen das Allgemeine behaupten will; in allen ihren gleichgültigen Äußerungen hingegen darf ihr volle Freiheit gewährt werden. Es gilt, dem Menschen das Wichtigste einzuprägen, den allgemeinen lebendigen Geist; dann kann im übrigen seine besondere Natur bestehen bleiben. Die Besonderheit muß ihr Recht behalten[5]).

---

[1]) Geschichte d. Phil. XIV, 13 (Th. I, 20).

[2]) R. § 187 Zus.; vgl. E. § 396 Zus. (Th. I, 65).

[3]) R. § 187; vgl. G. 97.

[4]) E. § 448 Zus. (VII, 2, 313; Th. I, 96).

[5]) R. § 260 Zus.

2. Die Erziehung als Hilfstätigkeit in der Entwicklung des Menschen.

Eine ähnliche Beschränkung wie die negative erleidet auch die positive Seite der Erziehungstätigkeit. — Welche Aufgaben sie im einzelnen hat, ist schon dargelegt worden, sie unterstehen alle dem obersten Zweck, den Menschen zur Freiheit zu bilden, zu freiem Wollen und zu freiem Denken.

Das Ziel schwebt zunächst nur dem Erzieher vor, der den Zögling dorthin zu lenken sucht; erst nachdem es diesem selbst im Bewußtsein aufgegangen ist, strebt er selber dorthin. Es ist so die falsche Meinung entstanden, die Bildung, welche der Mensch erlangt hat, sei ein Werk seiner Erzieher. Dem widerspricht aber bereits die Tatsache, daß der Mensch Subjekt ist und von Anfang an alle besonderen und allgemeinen Anlagen zu seinem späteren, entfalteten Dasein in sich trägt; wesentlich durch Selbsttätigkeit des Individuums werden sie entwickelt. An dieser Beschaffenheit des Geistes in seinem Zögling findet der Erzieher die Grenzen seiner Tätigkeit. Nur die Mittelmäßigkeit läßt sich lenken, und gerade bei ihr ist der Erfolg zweifelhaft[1]). Ebenso neigt Hegel sich in der Frage, wie der Mensch zur Erkenntnis zu bringen sei, begreiflicherweise zu der Sokratisch-Platonischen Auffassung, daß dabei nur „das vorher im Geiste selbst einheimische Allgemeine" sich aus sich selbst heraus entwickle; er bekämpft scharf die Vorstellung einiger neuer „ganz abstrakter Erfahrungsphilosophen" — wohl hauptsächlich Lockes —, „die behauptet haben, daß alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, durch Erziehung und Angewöhnung in ihn komme, der Geist also nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sei", und das Extrem dieser Meinung, „die Offenbarungslehre, wo alles von außen gegeben ist"[2]).

Die Tätigkeit des Erziehers beschränkt sich hiernach darauf, daß sie der Selbstbewegung des Geistes den äußeren Anstoß gibt und ihr den Stoff vermittelt, an dem sie sich entfaltet. Durch Unterricht erfüllt sie den werdenden Geist mit der Kenntnis seiner Welt und seiner selbst; durch Zucht macht sie ihn der Sittlichkeit teilhaftig; Religion und Wissenschaft erschließen ihm die höchste Einsicht. — Als weitere Aufgabe gesellt sich die Leitung der Entwicklung des Individuums hinzu. Dem Begriffe des absoluten Geistes widerspricht sie zwar ebenso wie die Tatsache, daß das Individuum erst angeregt werden muß; doch da der menschliche Geist in den Banden des natürlichen Seins ist und von ihnen gehemmt wird, da ferner die Naturbestimmtheiten Leib und Seele wesentlich Geist in Form der Erstarrung sind, über diesen Zustand jedoch hinaus sollen, so bedarf der Mensch einer Hilfe, welche die Hemmnisse hinwegräumt, die in seinem eigenen natürlichen Sein und in der äußeren Natur liegen, — besser gesagt, die ihn unterstützt in seinem Bemühen, diese

---

[1]) Geschichte d. Phil. XIV, 175 (Th. II, 1, 293).

[2]) Geschichte d. Phil. XIV, 215 (Th. II, 1, 305).

Widerstände zu besiegen. — Die Gebundenheit des Individuums kann sich auch in der Form äußern, daß eine Seite in ihm das Übergewicht erringt und seine Entwicklung in falsche Bahnen lenkt. Die zahllosen Möglichkeiten zu Krankheiten des Körpers und des Geistes, zu Verbrechen, zum Irrtum hat jeder Mensch in sich[1]), und nur die Einsicht in seine Natur, wie der Erzieher sie besitzt, ist imstande, ihnen zu begegnen, soweit das überhaupt möglich ist. Dem Kinde selbst fehlt die Erkenntnis seiner Natur, und es weiß nicht, wohin seine Entwicklung treibt und zielen soll. „Was der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden"[2]).

Nicht minder groß ist die Gefahr, daß die Entwicklung des Menschen vor ihrem Abschluß aufhört und dadurch einseitig wird. Das stammt wieder nicht aus dem Wesen des absoluten Geistes; denn in diesem hat die Bewegung des Begriffes nicht eher ein Ende, als bis sie vollendet ist. Wie oben gezeigt, ist der Verstand die Gestalt des Geistes, die dem Wesen des Menschen am besten entspricht. So lange er auf dieser Stufe beharrt, hat er nun einen falschen Begriff von dem Wesen der Bildung und hält sie für vollkommen, wo sie es noch gar nicht ist. Der Verstand trennt reale und formale Bildung. Da er selbst die Tätigkeit des Abstrahierens ist, so erscheint ihm die formale Bildung als die einzig wahre, weil sie darin besteht, die abstrakten Denkformen zu entwickeln und alles in sie hineinzutauchen, alles nach den Verstandeskategorien, nach Ursache und Wirkung, Grund und Folge usw., zu betrachten. Es ist das, was im gewöhnlichen Leben unter dem Namen „Bildung" verstanden wird[3]). Dieser Bildung gilt — und nicht mit Unrecht — der Kampf, der von seiten der sittlichen Mächte, von dem Staate, der Kirche, oder richtiger von der Sittlichkeit und der Religion gegen die „Bildung" überhaupt eröffnet wird. Sie befinden sich in einer Verteidigungsstellung gegen die Aufklärung und Sophistik, die in ihrer Einseitigkeit weiter nichts bestehen lassen wollen als das Denken und nun die geltende Sitte und den Glauben mit zersetzender Kritik angreifen[4]). Dann aber wehren sie mit vollem Rechte jenen einseitigen Standpunkt ab, der auch das Denken insofern ganz falsch faßt, als er es nur als die trennende Tätigkeit des Verstandes ansieht und meint, es könne leere Form ohne Inhalt sein, aber doch jeden

---

[1]) E. § 408.

[2]) R. § 174 Zus.

[3]) Vgl. Phän. 319 ff. Weil sie sich in der Sphäre des Allgemeinen bewegt, ist ihr Ausdruck auch die allgemeinste Form, in der sich der menschliche Geist kundzugeben vermag, die Sprache als verständige Rede. „Was an einem gebildeten Menschen oder Volke zuerst auffällt, ist die Kunst, gut zu sprechen" — oder „die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden und zu betrachten". Geschichte d. Phil. XIV, 12 (Th. II, 1, 252).

[4]) G. 113—114.

Inhalt unter seine Gewalt zwingen. Diese formelle Bildung oder denkende subjektive Reflexion bewegt sich nur in Allgemeinheiten, „ohne in die wahre Tiefe des Inhalts hinabzusteigen“[1]). Sie gedeiht „auf jeder Stufe der geistigen Gestaltungen“ und muß es sogar[2]), weil sie nämlich die Form der Allgemeinheit heraushebt. Es ist gegen sie nichts zu sagen, sobald sie nicht den Anspruch erhebt, schon die vollendete Bildung zu sein, sondern die Vorstufe für die wahre Bildung wird, die sich an die Sache selbst hingibt und den notwendigen Zusammenhang zwischen jenen allgemeinen Formen und dem objektiven Inhalt aufdeckt[3]). Dann nämlich unternimmt der Geist aus derselben Kraft des Denkens heraus die Wiederherstellung des Zerstörten[4]). „Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive“[5]). Es ist Sache der Erziehung, das Individuum von jener anfänglich negierenden Tätigkeit zu dieser wahren Bildung hinzuleiten, ihm über die Hindernisse hinwegzuhelfen, die in der Natürlichkeit seines Denkens — seinem „gesunden Menschenverstande“ — liegen. Es ist die kritische Seite in dem Denken des Individuums, die ihm hinweghilft über seinen einseitigen Standpunkt; vor der inneren Dialektik des Begriffes stürzt die bloß negative Kritik bei ungestörtem Fortgange schließlich selbst in sich zusammen und geht in die vernünftige Erkenntnis und Betrachtung des Gegebenen über. Also gerade dasjenige Moment im Menschen, das ihn „böse“ gemacht hat und noch immer als „böse“ erscheinen läßt, gilt es zu unterstützen. Diese Bildung ist nicht als „etwas nur Äußerliches, dem Verderben angehörendes zu betrachten, wie das derjenige tun möchte, der sich den Naturzustand der Menschheit als den Stand der Unschuld vorstellt[6]), sondern es ist das tiefinnerste Recht und die Pflicht des modernen Menschen, daß er sich bewußt mit dem Bestehenden auseinandersetze, weil er nur durch die Entzweiung hindurch zur Einheit gelangen kann. „Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“[7]).

3. Bildung und Erziehung.

Zwei Momente sind es also, welche den Werdegang des Menschen bestimmen: die aus ihm selbst kommende Entwicklung seines Ansich[8]), die er seinem göttlichen Ursprung verdankt, und die Einwirkung von außen, durch

[1]) G. 112.
[2]) G. 113.
[3]) Vgl. Geschichte d. Phil. XIII, 233 (Th. I, 98).
[4]) G. 114.
[5]) R. § 268 Zus.
[6]) R. § 187.
[7]) R. § 317 Zus.; vgl. R. § 26 Zus., § 107; G. 57—58.
[8]) G. 125.

die der Geist in irgendeiner Gestalt als Erzieher ihn in seine Schule nimmt. Jene erste, die mehr aktive Seite, nennt Hegel im allgemeinen die Bildung des Geistes[1]). Die zweite, passive Seite, das „Umgestalten der Seele", „heißt Erziehung"[2]). Es ist begreiflich, daß in den Werken Hegels, die die Entfaltung des Geistes aus sich heraus zum Gegenstand haben, insbesondere also in der Phänomenologie, von Erziehung wenig die Rede ist, desto mehr aber von „Bildung" des Geistes. Die „Erziehung" wird nur da ausdrücklich genannt, wo der Geist selbst als Erzieher auftritt, also im System der Sittlichkeit und in einigen Paragraphen der Rechtsphilosophie (über die Familie), ferner in den erläuternden Bemerkungen zur Enzyklopädie. Von der Erziehungstätigkeit als solcher spricht Hegel jedoch weit öfter, ohne ihr den charakteristischen Namen zu geben — überall eben, wo er von der Einwirkung auf das Individuum redet; und es kommt vor, daß er hierfür auch den Ausdruck „Bildung" gebraucht[3]). Wo die Gesamtentwicklung des Menschen in ihrer Doppelseitigkeit charakterisiert werden soll, treten beide nebeneinander auf[4]).

Den Begriff der Bildung hat Hegel selbst nicht eindeutig gefaßt, — wenn man von dem gleichbleibenden Grundzug absieht, daß er damit die Selbstentwicklung des Geistes (aus seinem Ansich) bezeichnet. Zwar kennzeichnet er im allgemeinen die beiden Hauptrichtungen der Bildung, die durch die Scheidung von Denken und Wollen gegeben sind, als theoretisch und praktisch; aber solche nähere Bestimmung des Ausdrucks unterbleibt vielfach nach anderen Seiten hin. Da die Grundbedeutung des Wortes die Entwicklung ist, so hat es meist den Sinn, daß es diese für sich allein betrachtet, wie sie die Besonderheit der Gestaltung in das Allgemeine überführt. Die Bildung ist es, welche ein Allgemeines geltend macht[5]). Das Bewußtsein bildet sich selbst zu der Allgemeinheit der Wissenschaft[6]), und die Bildung ist „der Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen, unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit"[7]). Die Bildung ist hiernach wesentlich die Form

---

[1]) Z. B. Syst. d. Sittl. S. 52; E. § 396, § 442 Zus.; R. § 107 Zus.; R. § 187; Phän. 15, 321, 369—370; G. 118, 124.

[2]) Syst. d. Sittl. 52; E. § 395 Zus., § 67, E. § 321; I, 399 (Th. I, 12); R. § 174 und Zus., § 175; Phän. 291.

[3]) Z. B. G. 297, wo eine Bildung „aus sich" und „aus fremder Anregung" genannt wird; E. § 67, wo „Erziehung" und „Bildung" ohne klare Scheidung nebeneinander gestellt werden; E. § 396 Zus.: „Einbildung der Gattung in die Einzelheit" — oder wenn von der Bildung = Ausbildung der Fähigkeiten des Menschen die Rede ist; E. § 395 Zus., oder etwa von seiner Ausbildung zum Staatsdienst E. § 543.

[4]) So E. § 387, § 67, § 140 Zus.

[5]) R. § 20.

[6]) Phän. 54.

[7]) R. § 187.

der Bewegung des Geistes, wie Hegel es auch ausdrücklich bestätigt, wenn er sagt: „Das, wodurch ein Inhalt Sache der Bildung wird, ist die dem Denken angehörige Form“[1]). Namentlich in der Geschichtsphilosophie wird die Bildung in diesem Sinne als rein formell angesehen[2]). Die auf der Stufe des Verstandes stehen bleibende Bildung, der in der Phänomenologie ein eigenes Kapitel gewidmet wird, ist nichts anderes.

Indes umfaßt diese Bildung, trotzdem Hegel ihr ausdrücklich den Namen läßt, nicht alles, was er darunter versteht. Die Entwicklung des Geistes muß sich an einem Stoff vollziehen, und so bekommt der Begriff der Bildung auch — wieder einseitig — den Sinn: Verarbeitung des Stoffes. „Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandene erwerbe“[3]). „Der Geist tritt gegen sich auf, verzehrt sein Dasein; aber indem er es verzehrt, verarbeitet er dasselbe, und was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt“[4]). Die Bildung wird auch nach dieser Seite, wie in der formalen Verstandesbildung, zu einem Zustand, einem Gebildetsein. Wie das nach der formalen Richtung hin bedeutet, daß man „einen Reichtum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist“[5]), „eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen usf.“[6]), so will es hier sagen, daß der Geist eine Mannigfaltigkeit von Kenntnissen besitzt, die durch richtige Urteile über die Verhältnisse der Gegenstände der Wirklichkeit bestimmt sind[7]). Die Vereinigung beider Momente führt zu einem Zustande des Subjekts, in dem es gebildet genannt wird, weil „aus der Mannigfaltigkeit seiner Produkte und Bildungen“ auf die Kräfte, die es besitzt, geschlossen werden kann[8]). Hier taucht auch der Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten auf[9]). Dieses Erstarren in festen Gegensätzen ist spezifisch menschlich; aber es widerspricht der Aufgabe des Menschen, „seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäß zu machen“[10]), was bei ihm nur in einem unendlichen Progreß der Annäherung an dieses Ziel geschehen kann. Der Prozeß der Bildung selber ist unendlich; der Geist beginnt ihn immer von neuem, sobald er ihn scheinbar abgeschlossen hat, indem er von der eben erreichten Stufe ausgeht und sich zu einer höheren hinaufarbeitet[11]).

---

1) G. 113.
2) Z. B. G. 112.
3) Phän. 20.
4) G. 118.
5) Geschichte d. Phil. XIV, 12 (Th. I, 20).
6) R. § 197.
7) Prop. XVIII, 61 (Th. I, 18).
8) G. 118—119.
9) R. § 187; Prop. XVIII, 60.
10) Prop. XVIII, 60.
11) Phän. 521.

Die Bildung des Menschen verläuft also in sehr viel unvollkommenerer Weise als die des Absoluten; deshalb beschränkt Hegel in seiner Enzyklopädie — und in der Hauptsache auch in der Rechtsphilosophie — den Ausdruck auf die Entwicklung des Menschen. Sie muß ergänzt werden durch die Erziehung. Diese vertritt dem Zögling gegenüber das Absolute, das in der Wirklichkeit, die es in seinen Geschöpfen hat, sich selbst zur Geltung bringen will und muß. Was das unbewußte Bildungsbedürfnis im Kinde zu erreichen strebt — „als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden"[1]), das verfolgt die Tätigkeit des Erziehers mit klarem Bewußtsein: „den allgemeinen Geist in ihm zur Existenz zu bringen"[2]). Sie besteht darin, daß das Kind „das, was es zunächst nur an sich und damit für andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich wird"[3]). Die Erziehung ist demnach die vermittelnde Tätigkeit, durch die das Kind in den allgemeinen Geist eingeführt wird. Sie wirkt zu dem Zwecke, wie oben ausgeführt, in doppelter Weise auf den Zögling ein: sie lenkt seine eigene Entwicklung der Bildung, und sie vermittelt ihm die Wirklichkeit des Geistes als den Stoff, an dem es sich zum Geiste emporarbeiten kann.

Das ist der eine Sinn, den das Wort „Erziehung" bei Hegel hat, — sofern es nämlich die Tätigkeit des bewußt handelnden Pädagogen kennzeichnet, eine Tätigkeit also, die ergänzend neben die eigene Bildung des Subjekts tritt. Über ihr steht aber die erziehende Tätigkeit des Weltgeistes selbst, die er in seiner lebendigen Wirklichkeit, in den großen Gemeinschaftsbildungen ausübt. Hier vereinigt sich beides; der allgemeine Geist wirkt in der Entwicklung des werdenden Menschen, und er leitet ihn auf diesem Wege durch seine Institutionen, durch die Familie, durch das Leben der Gesellschaft, durch die Einrichtungen des Staates und der Kirche. Erziehung in diesem höheren Sinne ist es, das Doppelte in der Entwicklung des Menschen, die Bildung aus sich und aus fremder Anregung, „zur Vereinigung zu bringen"[4]). In diesem Ideal einer „Staatspädagogik" mündet Hegels Erziehungslehre aus[5]).

b) Der Bildungsstoff.

Die Veränderungen des Geistes bei seiner Entwicklung sind „Verarbeitungen seiner selbst, durch welche er den Stoff für seine Versuche vervielfältigt . . . Jede seiner Schöpfungen tritt ihm von neuem als Stoff gegenüber und ist

[1]) R. § 175.
[2]) E. § 387.
[3]) E. § 140 Zus.
[4]) G. 297.
[5]) Siehe die nähere Ausführung im 3. Hauptteil der vorliegenden Arbeit.

eine neue Anforderung der Verarbeitung" [1]). Wie der Geist in der vermittelnden Tätigkeit der Erziehung selbst das Subjekt dieser Arbeit ist, so bietet er sich in seinen festen Gestaltungen in objektiver Form als Stoff dar, an dem die Bildung sich vollziehen kann. „Das Fortschreiten der Bildung ist nämlich nicht als das ruhige Fortsetzen einer Kette anzusehen, an deren frühere Glieder die nachfolgenden gefügt würden, zwar mit Rücksicht auf sie, aber aus eigener Materie (und ohne daß diese weitere Arbeit gegen die erstere gerichtet wäre). Sondern die Bildung muß einen früheren Stoff und Gegenstand haben, über den sie arbeitet, den sie verändert und neu formiert" [2]). Was nun als Bildungsstoff gewählt werden soll, ergibt sich aus der Natur und den Bedürfnissen des Geistes auf der jeweiligen Stufe seiner Entwicklung.

1. Der allgemein (formal) bildende Stoff: Die Sprachen.

Wie oben [3]) festgestellt wurde, ist die Sprache ihrem Wesen nach das beste Mittel, den allgemeinen Geist im Menschen hervorzutreiben; formale Bildung sucht man ja auch hauptsächlich im Sprachunterrichte zu erreichen. Es ist klar, daß dieser Geist vom Menschen am umfassendsten in seiner Muttersprache ausgedrückt wird, mit der er alle Verhältnisse umspannt; aber als Bildungsstoff steht sie für Hegel doch nicht in der vordersten Linie, sondern wird an Wert übertroffen durch die alten Sprachen. Mag bei dieser Schätzung auch der Neuhumanist Hegel, der Freund Hölderlins und Niethammers im Spiele sein, so begründet er seine Stellungnahme doch tiefer aus dem Wesen der Bildung und des Geistes. — Die innere Dialektik, die das Wesen des Menschen als Geistes überhaupt und als in sich entzweiten Geistes insbesondere ausmacht, zwingt ihn, seine Bildung an einem ihm äußeren Gegenstande zu suchen, der ihm fremd und doch Geist ist, damit er sich in ihm selbst erkennen kann, wenn er ihn durch seine Arbeit aufschließt. Je größer die Entfremdung ist, die der menschliche Geist in seinem Stoffe erlebt, desto reicher ist der Gewinn, desto größer die Tiefe und Kraft, die er erlangt. Dieses Bedürfnis des Geistes tut sich kund in dem „Zentrifugaltrieb der Seele", die mit Vorliebe sich auf die fernsten Stoffe wirft. Darauf „gründet sich die Notwendigkeit, die Scheidung, die sie von ihrem natürlichen Wesen und Zustand sucht, ihr selbst darzureichen und eine ferne, fremde Welt in den jungen Geist hineinstellen zu müssen" [4]). Aber in der Entfernung sollen sich sofort auch die Fäden knüpfen, die den Geist wieder zu sich zurückleiten; er soll dort nur sich selbst finden.

---

[1]) S. 118.

[2]) Gymnasialreden XVI, 142 (Th. III, 192). — Die folgenden Ausführungen schließen sich im wesentlichen an Hegels Gymnasialreden vom 29. September 1809 und vom 2. September 1813 an (XVI, 133—147, 183—190).

[3]) S. 44.　[4]) XVI, 143 (Th. III, 193).

Um so größer wird der Ertrag sein, je reiner und vollkommener er in jener ursprünglich fremden Welt sein eigenes wahres Wesen erschaut.

Diesen Anforderungen genügen am besten die Humaniora, die Werke der Alten. Es ist nicht die zeitliche Ferne, die sie als fremd erscheinen läßt; es ist die Art, wie der Geist sich in ihnen offenbart. Die Gegenwart mit ihrer überreichen Differenzierung gönnt dem einzelnen nur Anteil an einem beschränkten Teile des umfassenden Geistes. Das Leben des Ganzen ist „als ein abstrakter Geist aus dem Gemüt der Individuen herausgetreten"; „sie haben nicht mehr das Gefühl und die tätige Vorstellung des Ganzen"[1]). Ganz anders in der Antike, der glanzvollen Jugendfrische des Weltgeistes, dem „Paradiese des Menschengeistes", der dort „in seiner schöneren Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit wie die Braut aus ihrer Kammer hervortritt"[2]). Das Leben erscheint dort in seiner ungebrochenen Einheit; Individuum und Allgemeinheit sind noch nicht getrennt. Das Altertum gewährt uns die „Grundvorstellung eines edlen Lebens", in dem alle Kräfte des Geistes sich regen. „Was nach der Verfassung der neueren Zeit unserer Anschauung und unserer Teilnahme entrückt ist, die Leidenschaften, die Taten und Bemühungen der Völker, die großen Verhältnisse, die den Zusammenhalt der bürgerlichen und moralischen Ordnung ausmachen, worauf das Leben der Staaten, der Zustand (das Interesse) und die Tätigkeit der einzelnen beruht, werden uns lebendig vor Augen gebracht"[3]). Und wie der Inhalt, so die Form: in „Ansehung der schönen Kunst sind sie die Vollendung". Von allem Wissenswürdigen überhaupt geben sie den Anfang und die Grundvorstellung, die für Hegel in dem allgemeinen Begriff liegt[4]). Es ist eigentlich nur durch diese Werke möglich, „in uns die Vorstellung und den Begriff eines vollständigen Lebens zu erschaffen", wie wir dessen als Menschen, als vernünftige Wesen bedürfen, wie ihn insonderheit die mit Idealen und dem Bilde eines solchen Lebens erfüllte Jugend verlangt[5]). So ist das Studium der Alten vorzüglich dazu geeignet, den allgemeinen Geist im Menschen zu wecken, und soll deshalb der Grund aller höheren Menschenbildung sein; auf ihm hat sich vor allem das Gymnasium aufzubauen.

Ein Bedenken könnte sich gegen diese Bevorzugung der Alten erheben: die Schwierigkeit der Sprache, die es zu erlernen gilt. Aber die Härte, die darin liegt, daß jener Stoff nur in der Hülle einer fremden Sprache geboten werden kann, wandelt sich bei näherer Betrachtung in Segen. Bedingung der theoretischen Bildung ist Entfremdung; der Lernende muß den leichten Schmerz und

---

[1]) XVI, 188 (Th. III, 231).
[2]) XVI, 139 (Th. III, 190).
[3]) XVI, 187 (Th. III, 230—231).
[4]) XVI, 187 (Th. III, 230).
[5]) XVI, 188 (Th. III, 231).

die Anstrengung der Vorstellung auf sich nehmen[1]). Dann folgt die Entschädigung auf dem Fuße: Die Sprache erweist sich als die „ätherische Seele" des Inhalts, als die silberne Schale der goldenen Äpfel[2]). Und da nun gerade in der Sprache das liegt, was den Menschen zu den allgemeinen Denkformen erhebt, so verdient die lateinische Sprache dank der größeren Vollkommenheit und Klarheit ihrer Form als Bildungsmittel den Vorzug vor der griechischen trotz des reicheren Inhalts der griechischen Schriftsteller[3]). Gerade die grammatische Seite der Sprache ist es, die ihr den höchsten Wert als Bildungsmittel verleiht; denn sie zwingt den lernenden Geist zu „anhaltender und unausgesetzter Vernunfttätigkeit"[4]), und hierin haben wieder die alten Sprachen den Vorzug vor der Muttersprache.

Bei dieser hohen Meinung, die Hegel von der Antike hat, dürfte es, entgegen seiner Beteuerung, zweifelhaft sein, ob er „die mühevolle Reise zu dem Altertume" auch dann für entbehrlich gehalten hätte, wenn uns in unserer eigenen Sprache ein solcher Kreis klassischer Werke zuteil geworden wäre, der Ersatz dafür gewähren könnte[5]). Schon der geringere Abstand von unseren Anschauungen, den sie haben, macht sie nicht so geeignet; und Hegel vermißt an ihnen vor allem jene Einheit von Inhalt und Form, durch die die Alten so unerreichbare Muster geworden sind; sie ist eben dem modernen Geiste nicht erreichbar. Alle die Leistungen, welche der germanische Geist bis auf Hegels Zeit auf dem Gebiete der Kunst und Literatur hervorgebracht hat, finden deshalb keine Gnade vor seinen Augen — der einzige Shakespeare vielleicht ausgenommen, dessen Werke er wiederholt neben die Antike stellt. Für die älteren Werke der germanischen Literatur, z. B. die Eddalieder[6]), die Nibelungen[6]), hat er sehr wenig übrig. Die bildenden Künste des Mittelalters würdigt er zwar vollkommen; für die neue Literatur der Weimarer Dichter hat er ein feines Verständnis, vor allem erblickt er in Goethe den kongenialen Riesengeist —; aber „jeder neue Aufschwung und (jede) Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung" — der Neuhumanismus z. B. — hat sich doch „aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben"[7]). Dieser Anschauung, die er in seinen Gymnasialreden ausgesprochen hat, ist er auch in den späteren Jahren im wesentlichen treu geblieben: in seinem Bericht an das Ministerium des Unterrichts in Preußen vom 7. Februar 1823 betont er wieder die Wichtigkeit des „Studiums der Alten" für die Einführung in die Philosophie[8]), während er

[1]) XVI, 142 (Th. III, 193).
[2]) XVI, 141 (Th. III, 191).
[3]) XVI, 147 (Th. III, 187); vgl. Th. III, 241 Anm.
[4]) XVI, 144 (Th. III, 195).
[5]) XVI, 141 (Th. III, 192).
[6]) Ästhetik X, 3, 406—407 (Th. II, 2, 97—98); X, 3, 408.
[7]) XVI, 135 (Th. III, 186).
[8]) XVII, 359—360 (Th. III, 277).

dem „sogenannten Unterricht im Deutschen und der deutschen Literatur“ unbedenklich eine oder zwei Stunden entziehen will, die für philosophische Propädeutik nötig wären[1]).

Ist das Studium der alten Sprachen hauptsächlich Bildungsmittel und insofern Selbstzweck, als das Einleben in sie selbst Bildung ist, so erblickt Hegel schließlich in ihnen doch nur die Grundlage für „das höhere Studium“, für den Betrieb der Wissenschaft[2]). Als Sprache kann die Muttersprache mit ihnen an Wert nicht wetteifern wegen ihrer weniger vollkommenen Entwicklung nach Inhalt und Form[3]), und deshalb ist Hegel, wie gesagt, bereit, den Umfang des in ihr erteilten Unterrichts zu kürzen. Wertvoll ist in dieser Hinsicht an ihr jedoch, daß die Kinder in ihr lesen und schreiben lernen, und das „Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift ist für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut“[4]). Wenn er sie nicht als Hauptbildungsmittel anerkennt, so beweist das aber noch nicht, daß er sie überhaupt unterschätzt. Da die Sprache „die Tat der theoretischen Intelligenz im eigentlichen Sinne“ ist[5]), so kommt der Geist eines Volkes, eines Menschen überhaupt in seiner Besonderheit und in seinem vollen Umfang erst zur Geltung in der Muttersprache. Nur in ihr vermag das Volk das Tiefste seines Geistes auszudrücken; denn „in der Sprache ist der Mensch produzierend; . . . es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseins, zu der er kommt im Bewußtsein: was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt“[6]). Religion und Wissenschaft, die heiligsten Güter eines Volkes, müssen ihm deshalb in seiner Sprache zugeführt werden[7]). Die Muttersprache soll nicht so sehr Lehrgegenstand als Unterrichtssprache sein. Hegel bekennt sich als Anhänger der Ansicht, daß ein Volk nicht als gebildet angesehen werden könne, welches nicht alle Schätze der Wissenschaft in seiner eigenen Sprache auszudrücken und sich in ihr mit jedem Inhalt frei zu bewegen vermöge; und er begründet diese Meinung näher mit den Worten: „Diese Innigkeit, mit welcher die eigene Sprache uns angehört,

---

[1]) Ebenda 283.

[2]) XVI, 138 (Th. III, 189).

[3]) Vgl. XVI, 141 (Th. III, 192).

[4]) E. § 459, S. 401.

[5]) G. 106.

[6]) Geschichte d. Phil. XV, 257 (Th. II, 2, 238).

[7]) Vgl. ebenda 257—258 (Th. II, 2, 238); Brief an J. H. Voß XVII, 474 (Th. II, 2, 242): Religionsunterricht in der Muttersprache.

fehlt den Kenntnissen, die wir nur in einer fremden besitzen: sie sind durch eine Scheidewand von uns getrennt, welche sie dem Geiste nicht wahrhaft einheimisch sein läßt"[1]).

Die übrigen Fremdsprachen, die auf dem Lehrplan der damaligen höheren Schulen standen, Französisch und Hebräisch, dürfte Hegel zu denjenigen Kenntnissen gezählt haben, „die von besonderer Nützlichkeit oder auch eine Zierde sind"; das Hebräische wenigstens ist „für die künftigen Theologen" bestimmt[2]).

2. Das Gebiet der äußeren Erfahrung als Bildungsstoff für den besonderen Geist.

Dem in die Äußerlichkeit vertieften Geiste des ungebildeten Menschen entspricht unter den Gestaltungen des Geistes die Natur. „Praktisch verhält sich der Mensch zur Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum"[3]). Die Natur als „das unmittelbar Konkrete"[4]) bietet sich also dem menschlichen Geiste in seiner Besonderheit als geeignetes Bildungsmittel dar. An ihr arbeitet er sich zum Geiste empor, wie Hegel das in dem Kapitel „Beobachtende Vernunft" in seiner Phänomenologie zeigt[5]). „Die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung"[6]). Das entspräche ja auch der Forderung, dem Geiste einen Stoff zu bieten, der ihm möglichst fern liegt. Allein hier erhebt sich sogleich das Bedenken, daß die Natur „der Abfall der Idee von sich selbst" ist, mithin das Ungeistige, das tief unter der größten Abirrung des Geistes von sich selbst, dem Bösen, steht[7]). Den Begriff, das Geistige, in ihr zu erfassen, bereitet die allergrößte Schwierigkeit. „Die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen", richtet für den erkennenden und handelnden Geist unübersteigliche Schranken auf[8]). Hegel kann sich aus diesem Grunde nicht zu der Anschauung bekennen, daß „teils äußerlich nützliche, teils die sinnlichen Gegenstände, die dem jugendlichen oder kindlichen Alter am angemessensten seien, indem sie dem Kreise und der Art des Vorstellens angehören, welche dieses Alter schon an und für sich habe", — daß eben diese Dinge auch den „zweckmäßigsten Stoff" für die Bildung des jugendlichen Geistes abgeben.

---

1) XVI, 136 (Th. III, 187).
2) XVI, 145 (Th. III, 195—196).
3) E. § 245.
4) E. § 250.
5) Phän. 162 ff.
6) E. § 246.
7) E. § 248.
8) E. § 250.

„Wie die Pflanze die Kräfte ihrer Reproduktion an Licht und Luft nicht nur übt, sondern in diesem Prozesse zugleich ihre Nahrung einsaugt, so muß der Stoff, an dem sich der Verstand und das Vermögen der Seele überhaupt entwickelt und übt, zugleich eine Nahrung sein. Nicht jener sogenannte nützliche Stoff, jene sinnliche Materiatur, wie sie unmittelbar in die Vorstellungsweise des Kindes fällt, — nur der geistige Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele und verschafft diesen unabhängigen Halt, diese substantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist; er erzeugt die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von selbständigem Werte, von absolutem Zwecke, der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht, und den es wichtig ist, in allen Ständen zu pflanzen“[1]).

Dem Geistigen in der Natur kann der Mensch auf zwei Wegen nahe kommen. Der eine geht von der Betrachtung der Formen aus; er führt zu den Gesetzen, die in der Natur walten; ihn wandeln die Mathematik und die exakte Naturwissenschaft. Der andere dringt in den Inhalt des Gegebenen ein und endet mit der Erkenntnis des Lebens in der Natur; er wird von der empirischen Naturbeobachtung, der „sinnigen Naturbetrachtung“, die in der teleologischen gipfelt[2]), beschritten.

Raum, Zeit und Bewegung sind die abstrakten Formen, in denen der Geist in seinem Anderssein sich manifestiert, und in die „der Begriff seine Unterschiede einschreibt“[3]). Mit ihnen beschäftigt sich das mathematische Erkennen; die Mathematik wird also auf diesem Gebiete zur Hauptwissenschaft. Da aber jene Formen den Geist nur in seinem äußerlichen Sein darstellen, so bleibt die Einsicht hier „ein für die Sache äußerliches Tun“, das den Inhalt nicht berührt und nicht aus ihm hervorgeht, vielmehr die äußeren Bestimmungen in ihrer abstrakten Gesondertheit festhält und dadurch auch den Inhalt in einem falschen Lichte erscheinen läßt[4]). Die Mathematik ist deshalb in Hinsicht auf die Sache selbst ein mangelhaftes Erkennen, und sie versagt bei ihrer Anwendung auf die Natur desto mehr, je weiter diese sich verlebendigt und dem Geiste annähert. Den Anspruch, die alleinige Grundlage aller wirklichen Wissenschaft zu sein — so daß also nur die exakte Naturwissenschaft als eine solche gelten könnte —, raubt ihr Hegels höhere spekulative Einsicht. „Es wäre in der Tat übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn vor solchen Gegenständen wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Er-

---

[1]) Gymnasialreden XVI, 140 (Th. III, 190—191).

[2]) E. § 245 Zus.; vgl. E. § 268 Zus.

[3]) E. §§ 254—261.

[4]) Phän. 28 ff.

kenntnis, . . . bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere und Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen, was er will" [1]). Der ausschließlich mathematische Standpunkt, der der Stufe der Quantität in der Entwicklung der logischen Idee entspricht, aber nicht die ganze Idee darzustellen vermag, ist „kein anderer Standpunkt als der des Materialismus". Hegel will mit dieser Kritik jedoch nur die Vorherrschaft der Mathematik unter den Bildungsstoffen ablehnen, nicht ihrer Würde überhaupt zu nahe treten. Im Gegenteil: indem er die Eigentümlichkeit dieser Wissenschaft scharf hervorhebt, daß nämlich ihr Verfahren dem Tun des Verstandes entspricht, gesteht er ihr den größten Wert für die Ausbildung dieser wichtigen Seite der menschlichen Geistestätigkeit zu. Es gibt kein vollkommeneres Bildungsmittel für das verständige Denken als sie, weil sie eben selbst in ihrer Art vollkommen ist. Insofern die exakte Naturwissenschaft sich auf Mathematik gründet, teilt sie deren Vorzüge.

Da aber „das Wirkliche nicht ein Räumliches", Unbewegtes, Lebloses ist, „wie es in der Mathematik betrachtet wird" [2]), so ist noch eine andere Art der Beschäftigung mit der Natur nötig, wenn sie eine Erfahrung gewähren soll, die zur Erkenntnis des Geistes in ihr führt. Hegel hat sie in der Phänomenologie unter dem Namen „beobachtende Vernunft" behandelt. Es ist die empirische Naturwissenschaft, die vom konkreten sinnlichen Anschauen ausgehend, zu der Erkenntnis des Lebens in der Natur emporsteigt; sie gibt anderseits durch Beobachtung der Naturgesetze dem Menschen die Mittel, sich die äußere Welt zu unterwerfen und nutzbar zu machen, oder verhilft ihm auch nur dazu, sich in dieser zurechtzufinden. Einen solchen Zweck hat Hegel z. B. im Auge, wenn er in einem Schreiben an Niethammer [3]) wünscht, daß in den Volksschulen vaterländische Geographie getrieben werde.

3. Die Stoffe für die Bildung des Geistes zum Selbstbewußtsein.

Um den Menschen zum konkreten Geisteswesen zu erheben, bietet sich ihm das Absolute in seinen wirklichen Gestaltungen als Bildungsstoff dar: die praktische Verwirklichung des Geistes in dem sittlichen Leben des Volkes und der Staaten, und die theoretische in den Formen des Geisteslebens. Ethik und Geschichte, Ästhetik, Religion und Philosophie, bzw. Wissenschaft sind die Gebiete im einzelnen, die hier dem Pädagogen zur Verfügung stehen.

Das Studium der Alten bringt dem Menschen der Gegenwart nur die Anschauung des Geistes in seiner unmittelbar einheitlichen Verwirklichung — eine Gestalt, über die er jetzt hinaus ist. Diejenige Form der Vernunft, an

[1]) E. § 99 Zus. (VI, 198—199).
[2]) Phän. 29.
[3]) Brief Nr. 72.

welcher das Individuum selber teil hat, ist dagegen der Geist seines eigenen Volkes. Dem Bedürfnis des Menschen nach Erkenntnis seiner selbst genügt es nicht, in diese konkrete Wirklichkeit einfach versenkt zu sein: „er muß auch wissen von diesem seinem Geist und Wesen selbst und sich das Bewußtsein der Einheit mit demselben, die ursprünglich ist, geben"[1]). Was nun das Wesen des Volkes, dem der einzelne angehört, ist, zeigt die Weltgeschichte. Sie „stellt den Stufengang der Entwicklung des Prinzips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist, dar"[2]). Er wird verkörpert durch die Reihe der Volksgeister, deren jeder „nur eine Stufe auszufüllen und nur ein Geschäft der ganzen Tat (der Befreiung des Geistes) zu vollbringen bestimmt ist"[3]). Die Geschichte des einzelnen Volkes läßt dann erkennen, in welcher Weise es in dem Prozeß seiner Entwicklung die ihm zufallende Aufgabe gelöst hat, und wie weit es darin bis zur Gegenwart fortgeschritten ist.

Mehr als dieses allgemeine Verständnis der Gegenwart ist allerdings aus der Geschichte nicht zu gewinnen. „Was die Erfahrung und Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben. Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß aus ihm selbst entschieden werden muß und allein entschieden werden kann"[4]). — Ferner ist die Geschichte so, wie sie sich zunächst darstellt, nicht geeignet, dem Menschen das Bewußtsein über sein wahres Wesen, den Geist, zu verschaffen. Die historischen Wahrheiten betreffen als rein Historisches „das einzelne Dasein, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht notwendig sind." Sie vermögen nur den „Dogmatismus der Denkungsart im Wissen" zu befriedigen, welcher der Meinung ist, „daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch unmittelbar gewußt wird, bestehe"[5]). Der Sinn der Geschichte — und damit das eigentlich Wertvolle an ihr — läßt sich erst vom Standpunkt der dialektischen Erkenntnis des Geistes erfassen. Die Gebiete des Wissens, auf denen diese errungen wird, übertreffen mithin die Geschichte erheblich an Bildungswert. —

Wie oben[6]) ausgeführt, ist die Religion die Form, in welcher der einzelne Mensch, solange er als solcher beharrt, die Einheit mit dem Absoluten am vollständigsten erwirbt. Da die Religion ferner „der Ort ist, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält", da „die Vorstellung von Gott die allgemeine Grundlage eines Volkes" ist[7]) und

[1]) G. 90.

[2]) G. 98.

[3]) E. § 549, S. 457.

[4]) G. 39.

[5]) Phän. 27.

[6]) S. 76.

[7]) G. 91.

die Prinzipien der subjektiven Moralität und der allgemeinen Sittlichkeit in sich enthält[1]), so ist für den Menschen der „Mittelpunkt seines Wissens" naturgemäß die Religion[2]); in ihr gelangt er zur spekulativen[3]) Erkenntnis seiner und der Welt. Wie Hegel im Studium der Alten den „materiellen Teil" der Vorbereitung auf das philosophische Studium, d. h. die reine Erkenntnis der Wahrheit, erblickt, so sieht er „den dogmatischen Inhalt unserer Religion" für die geeignetste Einführung in die formelle Seite des spekulativen Denkens an, „indem derselbe nicht nur die Wahrheit an und für sich, sondern sie auch dem spekulativen Denken so sehr entgegengehoben enthält, daß er sogleich selbst den Widerspruch gegen den Verstand und das Darniederschlagen des Raisonnements mit sich führt"[4]). So rückt die Religion unter den Bildungsstoffen in den Vordergrund, nicht nur neben die Antike, sondern vor sie, weil sie den Menschen gerade in den Standpunkt des Geistes in der Gegenwart einführt und ihm die Einheit mit dem Absoluten in seiner vollen Wirklichkeit gewährt, was die Antike nicht vermag.

Zu der Frage, ob die beiden anderen Formen, in denen sich das Absolute verwirklicht, besondere Unterrichtsstoffe sein sollen, hat Hegel nicht immer die gleiche Stellung eingenommen. Die ästhetische Bildung denkt Hegel sich, wie schon ausgeführt[5]), im ganzen als ein Ergebnis des Unterrichts in den klassischen Sprachen; aber in der Zeit seiner Unterrichtstätigkeit in Nürnberg hat er ihr doch einmal eine größere Selbständigkeit gewünscht. Ist es schon auffallend, daß in der Propädeutik die Idee des Schönen in Zusammenhang gebracht wird mit der Idee des Lebens[6]), also eine ganz andere Stellung und Wichtigkeit bekommt als sonst im System, so spricht er in seinem Schreiben an Niethammer über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien vom 23. Oktober 1812 geradezu den Wunsch aus, daß „die Partie des Schönen" in der Philosophie des Geistes in einem besonderen Unterricht weiter ausgeführt werde. „Die Ästhetik ist, außer der Naturphilosophie, die besondere Wissenschaft, welche in dem wissenschaftlichen Zyklus noch fehlt, und sie scheint sehr wesentlich eine Gymnasialwissenschaft sein zu können. Sie könnte dem Professor der klassischen Literatur in der Oberklasse übertragen sein[7]), der aber mit dieser Literatur schon genug zu tun hat, welcher es sehr schädlich wäre, Stunden zu entziehen. Es wäre aber höchst nützlich, wenn die Gymnasiasten außer mehr Begriff von Metrik, auch bestimmtere Begriffe von

---

[1]) Hegel will die theoretische Unterweisung in der Moral deshalb in seiner späteren Zeit auch mit dem Religionsunterricht verbinden (Bericht an das Ministerium, XVII, 365 [Th. III, 283]).

[2]) S. 90.

[3]) Vgl. die Ausführungen S. 70 ff.

[4]) Bericht, XVII, 359—360 (Th. III, 277, 278).

[5]) S. 70.

[6]) XVIII, 120.

[7]) Also auch hier wieder die Verbindung mit dem Studium der alten Sprachen!

der Natur des Epos, der Tragödie, der Komödie u. dgl. erhielten. . . . Es würde dies ein ebenso lehrreicher als angenehmer Kursus sein; er enthielte lauter solche Kenntnisse, die für Gymnasiasten höchst passend sind; und es kann als ein reeller Mangel gelten, daß diese Wissenschaft keinen Lehrgegenstand in einer Gymnasialanstalt ausmacht"[1]). Hegel wählt also aus dem ganzen Gebiete der Kunst nur die Literatur als Stoff aus — die Form der Kunst, in der sie sich vollendet —, und zwar, um den Sprachunterricht zu ergänzen. Später hat er auch diese Forderung fallen lassen; der Bericht an das preußische Ministerium enthält wenigstens nichts davon.

Ähnlich ist es mit der Philosophie. Daß sie das Ziel und der Abschluß aller vollen Menschenbildung ist, steht für Hegel außer Zweifel. Eben deshalb weist er sie der Universität zu, wo derjenige sich ihr zuwenden mag, der die Fähigkeit dazu besitzt[2]). Indes will er den Stoff der Philosophie vom Gymnasium nicht ganz ausschließen. Einmal wäre dieser Unterricht mit seiner Gedankenzucht auch das beste Gegengewicht gegen die „ästhetische Salbaderei von pulcre! quam venuste!" und ebenso gegen „die Wort-kritische und metrische Gelehrsamkeit", wie sie also zu Hegels Zeit im Sprachunterrichte der Gymnasien Mode gewesen sein müssen[3]). Dann müssen die Schüler auf das Studium der Phisosophie vorbereitet werden; und das kann nur geschehen durch „die Beschäftigung mit den allgemeinen Vorstellungen". „Eben diese Bekanntschaft und Gewohnheit, mit förmlichen Gedanken umzugehen, wäre dasjenige, was als die direktere Vorbereitung für das Universitätsstudium der Philosophie anzusehen sein würde"[4]). Wichtiger aber ist ein solches „Mittelglied zwischen Schulunterricht und Studium" noch aus einem anderen Grunde: „Ist dieser Unterricht auf den Gymnasien eingeführt, so haben die Schüler derselben es doch wenigstens einmal erlebt, förmliche Gedanken in den Kopf bekommen und darin gehabt zu haben. Als eine höchst bedeutende subjektive Wirkung wäre es zu betrachten, daß die Aufmerksamkeit der Jünglinge darauf hingewiesen würde, daß es ein Reich des Gedankens für sich gibt und die förmlichen Gedanken selbst ein Gegenstand der Betrachtung sind"[5]). „Für die Verknüpfung dieses Unterrichts mit der Gymnasialbildung spricht der Umstand, daß kein Gegenstand weniger fähig ist, von der Jugend nach seiner Wichtigkeit oder seinem Nutzen beurteilt zu werden"[6]). Der Zweck eines solchen Unterrichts — wie überhaupt der Ertrag des philosophischen Studiums — wäre der, „daß die von der Universität Abgehenden nicht bloß für ihr

---

[1]) XVII, 341—342 (Th. III, 253—254).

[2]) Vgl. den Bericht an das Ministerium, XVII, 361 (Th. III, 279, 247); an Niethammer XVII, 334.

[3]) An Niethammer, Briefe XIX, 349 (Th. III, 247—248).

[4]) Bericht, XVII, 361 (Th. III, 279).

[5]) Bericht, XVII, 364 (Th. III, 281).

[6]) Ebenda.

Brotstudium abgerichtet, sondern daß auch ihr Geist gebildet sei“ [1]). Darum also will Hegel den Unterricht in der philosophischen Propädeutik auf dem Gymnasium beibehalten wissen, trotz der Bedenken, die ihm selbst kommen. — Der Stoff wäre derselbe wie in dem philosophischen Studium, nur ohne die spekulative Verknüpfung [2]). Bleibt Hegel sich in der Ansicht über die Notwendigkeit eines solchen vorbereitenden Unterrichts stets getreu, so wechselt er doch seine Meinung über den Umfang, in dem dieser Stoff selbständig behandelt werden soll. Auf dem Nürnberger Gymnasium betreibt er den Unterricht — entsprechend dem Lehrplane, dem er aber darin zustimmt — als eine vollständige Propädeutik der Philosophie, in der er deren sämtliche Gebiete abhandelt. Ganz anders ist der Standpunkt des „Berichts“ von 1823. Da bleiben als selbständig zu besprechende Gebiete eigentlich nur noch „die sogenannte empirische Psychologie“ und „als Hauptgegenstand die Anfangsgründe der Logik“ [3]). Alles andere soll an den übrigen Gymnasialunterricht angeschlossen werden; insbesondere wird der Unterricht in den alten Sprachen und in der Religion damit betraut; an die Religion kristallisieren sich die Anfänge der Metaphysik in den Beweisen vom Dasein Gottes und die Belehrungen über die Moral an [4]).

Mögen zu dieser Veränderung des Standpunktes, den Hegel in der Frage des philosophischen Unterrichts einnimmt, auch die preußischen Lehrpläne jener Zeit beigetragen haben, so kommt darin sicherlich auch Hegels Streben nach Konzentration der Bildung um einen Mittelpunkt zum Ausdruck. Wie sein System beherrscht ist von dem Gedanken, daß alles, was ist, nur um des Geistes willen existiert und dem Ziele seiner Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis dient, so sucht er die Bildung des individuellen Geistes auf einen Punkt zu konzentrieren, damit sie möglichst tief gehe. Deshalb stellt er einen fruchtbaren Stoff in die Mitte, neben dem die übrigen als nebensächlich verschwinden: für die allgemeine Menschenbildung die Religion, für die Emporbildung zum Geiste auf dem Gymnasium das Studium der Alten [5]), auf der Universität das der Philosophie.

---

[1]) Ebenda XVII, 358.

[2]) Ebenda XVII, 361—362.

[3]) Ebenda XVII, 362—363.

[4]) Ebenda XVII, 365.

[5]) Vgl. in der Gymnasialrede vom 29. September 1809 die Aufzählung der Unterrichtsfächer am Ägidiengymnasium in Nürnberg, die offenbar der Verteidigung gegen den Vorwurf dient, die Schule bereite nicht genug für das Leben vor. Klingt es da nicht fast wie ein Bedauern, wenn er feststellt, daß dem Studium der alten Sprachen „nicht die Hälfte, sondern nur zwei Fünfteile des ganzen Unterrichts“ gewidmet seien? XVI, 145—146 (Th. III, 196).

c) Die Formen der Verwirklichung des Erziehungswerkes.

Die Erziehungstätigkeit des Geistes läßt sich nur dann verwirklichen, wenn er sie der Natur des Objektes anpaßt, auf das sie angewandt werden soll, mit anderen Worten, wenn er seine Subjektivität in diesem Tun vereinigt mit der objektiven Gestaltung, die er sich in den jungen Menschen gibt. Erst durch diese Angleichung und Vereinigung gelangt er zu der lebensvollen Einheit des erzogenen Menschen. Durch die Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft ist es bedingt, wie weit das Erziehungswerk die einzelnen Menschen ergreift und bis zu welchem Grade es an jedem durchgeführt wird.

1. Die Allgemeinheit des Erziehungswerkes.

Da das oberste Erziehungsziel die Freiheit des Menschen ist, so wurde das Bewußtsein des Geistes über diesen Begriff für die Frage maßgebend, auf wen die Erziehungstätigkeit ausgedehnt werden solle. Erst mit dem Christentum wurde die Freiheit aller zur Wahrheit; es erhob die Wirklichkeit der Idee zur Wirklichkeit des Menschen, so daß vor seinem Geiste die Sklaverei zusammensank[1]). Damit war auch die Notwendigkeit einer Erziehung aller gegeben; denn „die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben und erst gewonnen werden“[2]). Die Kirche, als die sichtbare Gestalt der neuen Religion, übernahm diese Aufgabe; wo sie zur Herrschaft kam, begann sie alsbald mit allem Ernst die Erziehung ihrer Mitglieder. Sobald dann im Staate das Bewußtsein seines Wesens und seiner Aufgaben erwachte, trat er ihr in diesem Bestreben zur Seite und begründete auch seinerseits Schulen und Erziehungsanstalten. Der Forderung, alle Menschen zu bilden, wurde vom Staate dadurch Rechnung getragen, daß er die allgemeine Volksschule schuf. Wie hoch Hegel diese Tat einschätzt, zeigen seine wiederholten Bemerkungen darüber in seinen Briefen an Niethammer[3]); er selbst widmet sich mit vollem Eifer gerade der Volks- und Armenschule, als ihm die bayrische Regierung das Referat über Schul- und Studiensachen für Nürnberg überträgt[4]) und ärgert sich über die Widerspenstigkeit der städtischen Behörden in dieser Angelegenheit[5]); er wünscht, daß die Volksschulen unentgeltlich seien[6]), und er spricht schon in seiner ersten Rektoratsrede öffentlich aus, daß dem

---

[1]) E. § 482.
[2]) G. 79.
[3]) Z. B. Briefe Nr. 106, 112, 130, 133.
[4]) Z. B. Briefe Nr. 122, 125, 130, 133.
[5]) Brief Nr. 133.
[6]) Brief Nr. 71.

Lande mit dieser Einrichtung die größte Wohltat erwiesen sei, eine Wohltat, deren wichtige Folgen für das Ganze kaum zu berechnen seien. Durch die Vervollkommnung der deutschen Volksschulen habe die Regierung die allgemeine Bürgerbildung erweitert; „es werden dadurch allen die Mittel verschafft, das ihnen als Menschen Wesentliche und für ihren Stand Nützliche zu erlernen"[1]). Das Ideal der Menschenbildung geht natürlich darüber hinaus; es wäre die Erhebung aller zur vollen Höhe geistiger Entwicklung. „Klassisch gebildete Menschen hat man nie genug; noch weniger sind der Leute zu viel, an denen der Versuch gemacht wurde, ob etwas mit ihnen herauskomme"[2]).

2. Die Differenzierung der Erziehung.

Wenn so die Forderung besteht, daß alle Menschen gebildet werden, so heißt das jedoch noch nicht, daß alle in gleicher Weise daran beteiligt sein sollen. Mit der Natur des Menschen und mit der vernünftigen Wirklichkeit verträgt sich eine Gleichheit der Erziehung nicht. Im konkreten Leben hat sich die Idee objektiviert und auf den Boden der Endlichkeit versetzt[3]); und sie differenziert sich nun in den einzelnen Gestalten um so stärker, als das Bewußtsein der Freiheit in ihnen lebendiger wird. Es ist eine völlige Verkennung der Freiheit, wenn sie mit Gleichheit identifiziert wird[4]). Einander gleich sind die Menschen nur in ihrem allgemeinen Wesen: in dem ewigen Geiste, den sie in sich tragen, und in ihrer Teilnahme an den objektiven Formen der Vernunft. Gleich sind sie vor der Liebe Gottes; absoluten Wert haben sie alle durch die Religion; sittliche Würdigkeit ist in jedem Stande; Gleichheit vor dem Gesetz, Recht der Person und des Eigentums gelten für jeden[5]): in allen anderen sind sie mehr oder weniger verschieden. Die allgemeine Substanz, der sie sämtlich angehören, existiert als lebendig nur, „insofern sie sich organisch besondert"[6]). Das Individuum kann nun von Natur aus für eines der großen Gebiete des objektiven Geistes bestimmt sein, wie Mann und Weib, oder es kann sich auf Grund seines natürlichen Talentes, seiner Geschicklichkeit, seiner Willkür einer besonderen Gestaltung der allgemeinen Sittlichkeit, einem Stande, zuteilen, oder es wird vom bloßen Zufall ihm zugewiesen; und in letzter Linie ist es lebendiges Glied eines Volksganzen. In jedem Falle werden durch diese Differenzierung besondere Bedürfnisse geweckt, nach denen die Erziehung sich im einzelnen richten muß.

---

[1]) XVI, 137 (Th. III, 188).
[2]) Brief Nr. 88.
[3]) E. § 483.
[4]) E. § 539, S. 444 ff.
[5]) G. 206; R. § 49.
[6]) E. § 527.

α) Die Bildung der Geschlechter.

Mann und Weib verkörpern durch ihre natürliche Unterschiedenheit auch die zwei Formen der Sittlichkeit, in die sie sich bei ihrer dialektischen Bewegung auseinanderlegt. „Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung[1].“ Das Weib ist die Vertreterin der ungebrochenen sittlichen Einheit; ihm ist die sittliche Substanz unmittelbar durch die Empfindung gegeben; das in der Familie waltende einzelne sittliche Leben erhebt sich in der Frau zu seinem Bewußtsein, nicht zur aktiven, sich nach außen richtenden, entzweienden Tätigkeit, sondern zu stiller Bewahrung der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes[2]. Mit besonderer Liebe weilt Hegel stets bei der Frauengestalt, die diesen Charakter, die Pietät, am reinsten darstellt: Antigone. Das ist wohl auch eine bewußte Opposition gegen das Frauenideal der Romantiker.

Auf der anderen Seite steht der Mann, die Verkörperung des weltlichen Prinzips[3]. Sein Charakter ist die Sittlichkeit in ihrer entzweiten Form, in ihrer Wirklichkeit, wie sie das Leben der Öffentlichkeit bietet. Das in dieser waltende Allgemeine macht er zum Ziele seines Strebens. Es ist ihm bewußt in der klaren, entzweienden Weise des Gedankens; er sucht es zu verwirklichen, indem er der objektiven Welt selbständig erkennend und handelnd gegenübertritt. „Der Mann hat daher sein substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbständige Einigkeit mit sich erkämpft“[4].

Aus diesem intellektuellen und sittlichen Unterschiede folgt die ganz verschiedene Art, wie sich die Bildung beider Geschlechter vollzieht: „Frauen können wohl gebildet sein; aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht ... Die Frau ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmte Einigkeit der Empfindung zu seinem Prinzipe erhält ... Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, — während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt“[5]. Die Bestimmung des Mädchens sieht Hegel wesentlich nur im Verhältnis der Ehe, während der Mann noch ein anderes Feld seiner sittlichen Tätigkeit hat als die Familie. Daher will Hegel denn auch von höherer Schulbildung für die Frauen nichts

---

[1] R. § 165.

[2] R. § 165; vgl. Phän. 290, 299, 300.

[3] Phän. 302.

[4] R. § 166.

[5] R. § 166 Zus.

wissen. Angesichts seiner Sorge für alle anderen Schularten fällt die Schärfe auf, mit der er von der höheren Töchterschule in Nürnberg spricht: „Ein Machwerk Stephanis, eine hiesige höhere Töchterschule, ist dieser Tage zusammengestürzt und das auf sie, weiß Gott, wie unberechtigt und ungehörig darauf verwendete Geld ungefähr wie zum Fenster hinausgeworfen“[1]). Außer seinen Anschauungen vom Wesen der Frau überhaupt muß man zur Erklärung der in diesen Worten mitklingenden Erregung wohl auch Hegels Abneigung gegen die Auswüchse der Romantik und ebenso vielleicht auch seine Gegnerschaft zu Stephani[2]) heranziehen, der er vielfach Ausdruck verleiht[3]).

β) Standesbildung.

Eine ganz anders geartete Differenzierung der Erziehung wird durch den Umstand erforderlich, daß die sittliche Substanz sich in viele rechtliche und sittliche Personen (Familien und einzelne) zerlegt, „die in selbständiger Freiheit und als besondere für sich sind“[4]). So stellt sich der Geist in der bürgerlichen Gesellschaft dar, wo er selbst nur als der allgemeine vermittelnde Zusammenhang erscheint, in dem die einzelnen ihre selbständige Existenz haben und die eigennützigen Zwecke ihrer Bedürfnisse verfolgen. Die Mittel zu deren Befriedigung werden ihnen aber nur durch ihre Stellung innerhalb der gesellschaftlichen Verbindung gegeben, und es bedarf der Arbeit aller, um immer wieder die Mittel hervorzubringen, die der einzelne für sein Leben nötig hat[5]). Diese Arbeit der Allgemeinheit, die zugleich ihr Vermögen ist, unterscheidet sich in jeder bürgerlichen Gesellschaft, in jedem Staate durch die Besonderung des Begriffs „in allgemeine Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung — Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind, — zu einem Unterschiede der Stände ausbildet“[6]). Gemäß den dialektischen drei Stufen des Begriffs entstehen drei Hauptstände: „Der substantielle, natürliche Stand“ der Ackerbauer, der „an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen“ besitzt, dessen Tätigkeit „Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen“ hat, und dessen „Sittlichkeit sich auf Glauben und Vertrauen gründet“. „Der zweite, der reflektierende Stand“ umfaßt die

---

[1]) Brief Nr. 123.

[2]) Seit 1808 Schul- und Kirchenrat im Lechkreise, Herausgeber eines „übel berufenen Leitfadens zum Religionsunterricht“; Begründer der sog. Lautiermethode im ersten Leseunterricht.

[3]) Z. B. R. § 164 Zus.

[4]) E. § 523; vgl. R. § 187.

[5]) Syst. d. Sittlichkeit 42 ff.; E. § 524; R. §§ 192, 198, 199.

[6]) R. § 201; vgl. E. § 527.

Handel- und Gewerbetreibenden; er ist „auf das Vermögen der Gesellschaft ... und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen". „Der dritte, denkende Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte"; er ist der Stand der Regierenden, der Staatsbeamten, der geistigen Führer des Volkes, der Krieger (soweit sie den Waffendienst zum Lebensberuf gemacht haben[1]). Den Grund für diese Trennung der allgemeinen Substanz in die Stände legt Hegel also in die verschiedene Weise ihrer Arbeit für das Ganze. Darum erfolgt nun auch im modernen Staate, der das Bewußtsein hierüber hat, die Zuteilung der Individuen zu den einzelnen Ständen nicht bloß durch die Geburt, wie in den Kasten der morgenländischen Reiche; auch nicht nach Wahl des Regenten, wie Plato es wünscht; sondern wesentlich durch ihre eigene Subjektivität. „Welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß; aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt, so daß, was in ihr durch innere Notwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein"[2]). Der Stand wird so zu der besonderen Mitte, durch die das einzelne Individuum sich mit dem im Staatswesen verwirklichten Allgemeinen zusammenschließt; er tritt damit in die Reihe der Erzieher des Menschen.

Mit der Zugehörigkeit zu einem Stande nimmt das Bedürfnis der Bildung für das Individuum einen bestimmten Charakter an. Ganz abgesehen von der besonderen Berufsbildung, die hier nicht in Betracht kommt, erfordert der substantielle Inhalt der drei Stände, daß ihre Mitglieder in ihn eingeführt werden. Das höchste Ideal der Geistesbildung, die sogenannte „gelehrte Bildung", bleibt deshalb dem dritten Stande vorbehalten. Den bürgerlichen Berufen genügt eine wesentlich verständige Bildung, deren Hauptinhalt die Kenntnis der realen Dinge und Verhältnisse ausmacht[3]); die Realschulen sind die geeignete Stätten für ihre wissenschaftliche Pflege und Vermittlung; so wird für Hegel die Ausgestaltung der Realabteilung am Nürnberger Gymnasium der Gegenstand des lebhaftesten Interesses[4]). Für die sittliche Erziehung dieses Standes ist zu berücksichtigen, daß dem Bürgertum in den Städten wegen der Selbständigkeit des einzelnen in seiner Tätigkeit gerade der Sinn für Freiheit und Ordnung aufgegangen ist[5]), und daß er

[1]) E. § 528; vgl. R. §§ 203—205. — Diese Einteilung der Stände ist eine umfassendere und besser aus dem System begründete als die im „System der Sittlichkeit" gegebene: Adelstand, Bürgerstand, Bauernstand, die noch zu sehr unter dem Einflusse der Griechen steht.

[2]) R. § 206.

[3]) R. § 203 Zus.

[4]) Brief Nr. 69; vgl. Rede vom 29. September 1809; XVI, 137 (Th. III, 188).

[5]) R. § 204 Zus.

zum Träger des abstrakten Rechts wird, dank seiner verständigen Betätigung, seiner Arbeit, die auf Erwerb von Eigentum gerichtet ist, und der daraus folgenden Betonung seiner persönlichen Rechtschaffenheit; der Bürger fühlt sich insbesondere als Rechtsperson[1]). Nicht minder zieht der Charakter des agrarischen Standes „von Seiten des Unterrichts und der Religion Modifikationen nach sich, nicht in Ansehung des substantiellen Inhalts, aber in Ansehung der Form und Reflexionsentwicklung"[2]). Das Leben gestaltet sich hier in patriarchalischer Weise; der Inhalt des Daseins wird mit unmittelbarer Empfindung aufgenommen; in einfacher, natürlicher Frömmigkeit vertraut das Gemüt auf die Güte Gottes.

Es ergibt sich hieraus eine Stufenfolge der Bildung für die einzelnen Stände, die es angebracht erscheinen läßt, sie auch äußerlich zu trennen. Für die Versuche, die Verbindung der bürgerlichen und der Bauernerziehung mit der gelehrten herbeizuführen, hat Hegel nur Worte unbedingter Ablehnung. Dieses Bestreben ist ihm in den damaligen Schulverhältnissen Bayerns „der faule Fleck, der gerade, wie es immer geht, als das schlechte, das war, worauf sich die Erfinder am meisten einbildeten"[3]); — und er weiß Niethammer besonderen Dank dafür, daß er eine Trennung der gelehrten und der reellen Bildung durchgesetzt habe[4]).

γ) Nationalerziehung.

Auch die höchste Verwirklichung des sittlichen Geistes, das Leben des Staates, ist dem Menschen nicht in allgemeiner, für jeden gleich gestalteter Weise zugänglich; sie erschließt sich ihm nur in der besonderen Art des einzelnen Staates und des in ihm begriffenen Lebens eines bestimmten Volkes. — Erst die Weltgeschichte in ihrem ganzen Verlaufe ist der „Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes"[5]), ist „die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich, erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft"[6]). Der einzelne Mensch ist hineingestellt in eine dieser Stufen, in die Mitte seines Volkes, das „selbst nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte ist" und in ihr seine besondere Aufgabe zu erfüllen hat[7]). Dem einzelnen Staate wird durch diese Stellung im Werdegange des

[1]) Vgl. Syst. d. Sittl. S. 28—29.

[2]) R. § 203.

[3]) Brief Nr. 37.

[4]) Brief Nr. 67.

[5]) G. 563; vgl. R. §§ 341, 342; E. § 549.

[6]) G. 94; R. § 340; E. § 548.

[7]) G. 94; R. § 347.

Weltgeistes sein Charakter verliehen, und er überführt ihn nun in das Sein seiner Angehörigen. „Die Lebendigkeit des Staates in den Individuen ist die Sittlichkeit ... Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staates (sind) ihre Taten, und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden; denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus. Ihre Vorstellung ist damit erfüllt, und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese zeitige Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an; jeder einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es ist das, woraus er hervorgeht, und worin er steht“[1]). — Alle geistige Wirklichkeit erhält in dem besonderen Staate ihr Gepräge, das dann seinerseits wieder das Staatsleben bestimmt: „nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst“[2]); „ein katholischer Staat hat einen andern Geist und andere Verfassung als ein protestantischer[3]).“ — Auch dadurch erhält der Geist eines Volkes seinen besonderen Charakter, daß sich in ihm einzelne Momente aus dem geistigen Werden hervordrängen — so die größere Innigkeit, die stärkere Reflexion in sich bei den Deutschen, die stärkere Fähigkeit zur Abstraktion bei den Romanen[4]).

Besteht nun „die Bildung einer Nation“ darin, daß das Allgemeine, welches im Staate verkörpert ist, sich entwickele, und die Herrschaft über alles Einzelleben in ihr gewinne, so ist es eine selbstverständliche Forderung, daß die Staatsbürger in diesen besonderen Volksgeist hineingebildet werden. Es ist also durch die nationale Zugehörigkeit der Individuen eine letzte Differenzierung in der Erziehung der Menschen nötig, damit sie zu bewußten Trägern und Vertretern dieser Stufe des Weltgeistes werden, die für sie die einzige wirklich lebendige ist. So erklärt Hegel es denn auch für „eine große, wahrhaftige Antwort“, daß „ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er Bürger eines wohl regierten Staates sein wird“[5]). Weil Hegel mit Fichte

[1]) G. 93.
[2]) G. 94.
[3]) G. 92.
[4]) G. 523—524, 517.
[5]) Geschichte d. Phil. XIII, 276. — Dieselbe Stelle aus Diogenes Laërtius findet sich außerdem in Hegels Werken I, 400 und R. § 153, ein Zeichen für den Wert, den er ihr beigelegt hat.

in der Nationalität „den Grund alles lebendigen Lebens" der Individuen sieht[1]), so ist er dagegen, daß man den Menschen zum Kosmopoliten erziehe, wie das zu Zeiten das Ideal der Menschenbildung gewesen ist. Und darum betont Hegel bei aller Hochschätzung fremdländischen Verdienstes immer wieder seine deutsche Eigenart und stellt schließlich das deutsche Volk, und in diesem die Protestanten, an die Spitze der Weltentwicklung; er fühlt eben in sich selbst dieses nationale Leben als die grundlegende Kraft seines sittlichen Seins.

3. Der Ausgleich zwischen allgemeiner und individueller Bildung.

Die Notwendigkeit einer Differenzierung der Bildung führt nach zwei Seiten hin leicht zu Mißverständnissen, die durchaus nicht im Sinne Hegels liegen. Es kann zunächst das Moment der Standesbildung über Gebühr betont werden. Diese Übertreibung lehnt Hegel selbst ab, wenn er z. B. in seiner Besprechung der Hamannschen Schriften die von den Philanthropen begründeten und von Hamann aufgenommenen Forderungen bekämpft, daß — mit Rücksicht auf das praktische Leben — „die Erziehung auf Bildung des Verstandes und Urteils gerichtet sein müsse", und daß der junge Adel und viele Bürgerskinder eher die Lehrbücher des Ackerbaus als das Leben Alexanders usf. zu Lehrbüchern der römischen Sprache haben sollten. Diese Ansichten haben „auf die Organisation und den Geist des öffentlichen Unterrichts so nachteilige, noch jetzt, so sehr man davon zurückgekommen, in ihren Folgen nicht ganz beseitigte Einwirkungen gehabt"[2]). Über der besonderen Standesbildung darf eben die allgemeine Erziehung zum Menschen nicht vergessen werden; jene ist nur ein Gewand, in das der Gehalt der großen geistigen Mächte sich kleidet. „Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens — hat unendlichen Wert und denselben Wert als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins[3])."

Daß bei aller äußeren Differenzierung der substantielle Kern des Menschentums und seiner Bildung derselbe bleibt, hat die weitere, hier ausgesprochene Folge, daß kein Stand absolut höher geschätzt werden kann oder mindere Achtung genießen sollte als der andere. Wie wenig Hegel selbst an eine solche Auffassung denkt, bezeugt der Umstand, daß er die im Landbau herrschende Gesinnung die „altadelige" nennt, trotzdem sie, vom Standpunkt der dialektischen Entwicklung des Geistes aus betrachtet, eine tiefere Stufe bezeichnet als die des Gelehrten[4]). Alle Stände werden getragen von demselben Geiste des

---

[1]) Anrede, S. LXXII.

[2]) XVII, 46—47 (Th. II, 2, 361).

[3]) G. 75.

[4]) R. § 203; vgl. R. § 305 und Zus.

Volkes, dessen wirkliches Leben in ihnen nur die unterschiedene Gestalt annimmt. „Es kommt nicht darauf an, in welchem äußerlichen Zustande der Mensch sich durch das Schicksal befindet, wenn er (nur) das, was er ist, recht ist, d. h. wenn er alle Seiten seines Berufes ausfüllt"[1]).

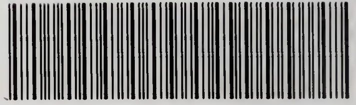
Auch hier gibt also Hegels idealistischer Realismus seinen pädagogischen Anschauungen die Richtung auf einen vernünftigen Ausgleich zwischen den Forderungen des Individuums und denen der Allgemeinheit. Seine Erziehungsgrundsätze vereinigen in sich die Rücksicht auf die Verhältnisse des konkreten Lebens und auf das Wesen des einzelnen Menschen mit den Ansprüchen des allgemeinen, alles Seiende beherrschenden Geistes; sie vermögen dies wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem ganzen System.

---

[1]) Prop. XVIII, 64; vgl. E. § 396 Zus.

Lebenslauf.

Ich, Otto Paul Ehlert, bin am 13. März 1880 zu Osterburg in der Altmark geboren, als ältestes Kind des Privatgelehrten August Ehlert und seiner Ehefrau Friederike, geb. Behrends. Die Anfänge meiner Bildung erhielt ich gemeinsam mit meinen Geschwistern durch den Privatunterricht meines Vaters. Nach seinem Tode trat ich in die Untertertia des Pädagogiums meiner Heimatstadt ein. Nach dreijährigem Besuche der Anstalt ging ich an die dortige Präparandenanstalt und dann ins Lehrerseminar über, das ich Herbst 1900 verließ, um in den praktischen Schuldienst zu treten; ein halbes Jahr war ich am Gymnasium zu Burg, dann an der Mädchenschule dieser Stadt tätig. Herbst 1902 bestand ich die zweite Lehrerprüfung, bereitete mich darauf privatim, sowie durch Besuch der Unterprima des Realgymnasiums in Magdeburg und der „Volkshochschule“ in Straßburg i. E. auf das Abiturientenexamen vor und erwarb mir Ostern 1905 das Reifezeugnis am Realgymnasium „Zur Himmelspforte“ in Erfurt. Das Militärjahr erledigte ich in Jena. Das eigentliche akademische Studium begann in Straßburg, wo ich gleichzeitig als Lehrer an der „Volkshochschule“ wirkte. Neben den historischen und germanistischen Studien fesselte mich vor allem die Philosophie, in deren Kreisen mich die Kant-Übungen Prof. Zieglers bald heimisch machten. Für Hegel gewann er mich durch seine Übungen über die Phänomenologie. Ihnen und seiner persönlichen Anregung dankt die vorliegende Schrift ihre Entstehung. — Juli 1910 legte ich die Prüfung für den höheren Schuldienst ab, übernahm Herbst 1910 die Stelle eines kommissarischen Seminarlehrers in Dillenburg (Hessen-Nassau) und siedelte Ostern 1911 an das Seminar zu Rinteln a. d. Weser über. Neben der amtlichen Tätigkeit führte ich hier die längst begonnene Ausarbeitung dieser Schrift zu Ende, auf Grund deren ich im Juli 1911 in Straßburg promovierte.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 072689992